

Cinco estudios antropológicos sobre el mal de amores	Titulo
Sevilla Casas, Elías - Autor/a;	Autor(es)
Cali	Lugar
CIDSE, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica	Editorial/Editor
1999	Fecha
Documento de Trabajo no. 44	Colección
Intimidad; Amor; Erotismo; Sexualidad; Cultura; Salud reproductiva; VIH-Virus de inmunodeficiencia humana; Colombia; Cali;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cidse-univalle/20121115013653/doc44.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cidse-univalle/20121115013653/doc44.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**

**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**

**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**

[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais  
Latin American Council of Social Sciences



# **CINCO ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS SOBRE EL MAL DE AMORES**

Elías Sevilla Casas  
Grupo de Investigación "Salud y Sexualidad"  
Universidad del Valle

Documento de Trabajo Cidse No. 44

Santiago de Cali, Agosto de 1999

### **Créditos y Reconocimientos**

- Los estudios aquí presentados han sido producidos dentro de la ejecución del proyecto “Razón y Sexualidad, Fase 2” realizado por convenio entre el Cidse de la Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas y Colciencias (Proyecto ID1106-10-224-95), el cual todavía está en ejecución. La crisis en que se vio sumida la Universidad, y que afectó el flujo de los recursos financieros, no impidió la continuación de la reflexión, aunque sí del procesamiento fluido de los materiales empíricos.
- En esta empresa, y en particular durante la crisis, colaboraron de manera oportuna el Director del Cidse, profesor Carlos Humberto Ortiz y su equipo de trabajo; el Profesional del Centro de Documentación, CENDOC, Ernesto Rueda; el Vicerrector de Investigaciones de la Universidad del Valle, profesor Luis Fernando Castro y Luis Alfredo Loaiza quien se hizo cargo de la edición final del manuscrito.
- El trabajo de investigación del autor ha sido posible por el tiempo laboral otorgado por el Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas; sus profesores, sociólogos, historiadores, antropólogos y economistas, han hecho aportes invaluableles con su continuo interés y comentarios críticos.
- Al Grupo de Investigación “Salud y Sexualidad”, dentro del cual se está ejecutando el proyecto de los estudios han estado asociados durante 1998 y 1999 las siguientes personas: (a) las sociólogas Mónica Córdoba, Yolanda Guarín y la filósofa Elba Palacios, en condición de Investigadoras; (b) Alenjaandra Machado, Katherine Rosero y Zoraida Saldarriaga como estudiantes que terminaron en el Grupo sus trabajos de grado en Sociología; (c) el psicólogo Antonio J. Marín como estudiante de tesis de Maestría en Sociología; (e) Santiago Moreno, Ramiro Agudelo, Luis Alfredo Loaiza, Oriana Ramírez y Edwin Martínez como estudiantes de Sociología en Trabajo de Grado; y (f) Paola Cano, Consuelo Malatesta, Roberto Quiñones, John Jairo Florian y Adriana Anacona como estudiantes que están en preparación de su Proyecto de Trabajo de Grado. En un período anterior a 1998-1999 estuvieron asociados al Proyecto los sociólogos Fernando Navarro, Alexandra Martínez, Alexander Salazar, Félix Riascos y Teodora Hurtado, en condición de investigadores. Todos ellos, unos más que otros, han contribuido para crear un contexto de discusión y crítica que ha beneficiado directamente la producción de los estudios; las colaboraciones puntuales de algunos de ellos, que entran como parte de los textos, serán acreditadas en su lugar correspondiente.
- En Girasoles, lugar de residencia y trabajo del autor, Martha, Manuel, Teresita y Margarita siguen dando su apoyo de manera constante, amorosa, e imposible de determinar con las palabras.

Contenido	Página
<b>PRESENTACIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>1. MAL DE AMORES A LA VUELTA DE OCHO SIGLOS.....</b>	<b>10</b>
RUPTURA DEL SILENCIO SOCIOLOGICO.....	13
LA JERARQUÍA ANALÍTICA DE UN CONCEPTO COMPLEJO .....	15
LAS TRES FASES HISTÓRICAS DEL MITO-RITO DEL <i>AMUR</i> .....	16
EPICA GRIS DEL INDIVIDUO URBANO.....	19
EL DISCURSO ABSTRACTO SOCIOLOGICO.....	20
EL MAGMA DE LOS AMORES COTIDIANOS.....	22
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS .....	23
<b>2. NOTAS CONCEPTUALES SOBRE EL SENTIDO MORAL DE LOS AMORES PARA LOS ESTUDIOS QUE SE ADELANTAN EN LA CIUDAD DE CALI.....</b>	<b>28</b>
FORMACIÓN DE SUJETOS Y JUICIOS MORALES .....	28
DOS PRECISIONES SOBRE LA MORALIDAD DE LOS AMORES .....	30
LA REDUCCIÓN SOCIOLOGICA DE LA CUESTIÓN MORAL EN LOS AMORES .....	34
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	35
<b>3. SOBRE AMORES Y RACISMO EN CALI.....</b>	<b>37</b>
CALI Y NUESTRO ESTUDIO DE AMORES Y SUS FLORES.....	37
AMORES INTERRACIALES Y MANEJO DEL RACISMO EN EL CINE ACTUAL .....	39
CALI, CRISOL DE RACISMOS Y POSTRACISMOS.....	41
LOS ESPACIOS DE “SOCIABILIDAD PREVIA” DE LA INTIMIDAD AMOROSA Y TRANSGRESORA .....	42
ALTERNATIVAS DE LA INTERPRETACIÓN RACISTA Y POSTRACISTA DEL SINTAGMA RACIAL .....	49
RETORNO A LOS CONTEXTOS AMOROSOS DE LA CIUDAD .....	55
<b>4. MAL DE AMORES Y SALUD REPRODUCTIVA.....</b>	<b>57</b>
LAS APORIAS DE LA SALUD REPRODUCTIVA.....	59
LA CONTROVERTIDA HISTORIA DEL CONTROL NATAL .....	60
LA CONSTRUCCIÓN PARADÓJICA DE LA “SEXUALIDAD FEMENINA” .....	66
LA DISTRIBUCION DEL TRABAJO CIENTIFICO Y LA LOGICA DE LA EFICACIA.....	69
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS .....	73
<b>5. MODELOS ANALITICOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES PARA PREVENCION DE INFECCION POR VIH .....</b>	<b>78</b>
RESUMEN .....	78
PARTE I: LA INTRANSITIVIDAD HACIA LA PRÁCTICA .....	79
EJERCICIO DE CONSTRUCCIÓN EMPÍRICA DE UN MODELO COMPLEJO DE VULNERABILIDAD.....	85
FIGURA 1. CATEGORÍAS DE RIESGO POR EDAD Y GÉNERO .....	87
FIGURA 2: AUSENCIA DE PERCEPCIÓN DEL RIESGO DE INFECCIÓN POR VIH (DALTONISMO) SEGÚN CATEGORÍAS DE EDAD, ESCOLARIDAD, Y ESTADO CIVIL, POR GÉNERO (IC DEL 95%).....	89
FIGURA 3: IGNORANCIA SOBRE CUESTIONES BÁSICAS SOBRE VIH-SIDA SEGÚN CATEGORÍAS DE EDAD, ESCOLARIDAD, Y ESTADO CIVIL, POR GÉNERO (CON IC DEL 95%).....	91
FIGURA 4: AISLAMIENTO DE CIRCUITOS INFORMATIVOS (SOBRE TABACO Y SIDA) SEGÚN CATEGORÍAS DE EDAD, ESCOLARIDAD, Y ESTADO CIVIL, POR GÉNERO (CON IC DEL 95%) .....	93
FIGURA 5: INFLUENCIA DE CATEGORÍA DE RIESGO SOBRE DALTONISMO FRENTE A RIESGO DEL MISMO.....	94

FIGURA 6: INFLUENCIA DE CATEGORÍA DE RIESGO SOBRE IGNORANCIA EN CUESTIONES BÁSICAS SOBRE VIH-SIDA .....	94
FIGURA 7: INFLUENCIA DE CATEGORÍA DE RIESGO SOBRE AISLAMIENTO DE MEDIOS INFORMATIVOS .....	95
PARTE II: NUEVOS MODELOS ANALITICOS COMPLEMENTARIOS .....	99
LA PREVENCIÓN DEL RIESGO DE VIH EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA.....	99
EN BUSCA DE NUEVOS MODELOS ANALÍTICOS PARA LA PREVENCIÓN .....	102
EL ESTUDIO DE LAS LÓGICAS SITUACIONALES POR CAMINOS HETERODOXOS.....	104

## Presentación

Leyendo etimologías, que a veces son muy sabias, encontré en el Diccionario de Rufino José Cuervo que *Amur* y sus derivados en lenguas romances, así como su inmediato antecesor el latino *amare*, parecen provenir del sánscrito *kama*, “amar, desear”, que en la evolución fonética perdió la oclusiva k; agrega el diccionario que otra opinión, rastreada hasta Pictet, sostiene que viene del sánscrito *am*, que significa “estar enfermo”. Quien haya estado enamorado sabe, por el aguijón en carne propia, que ambas posiciones, diga lo que diga la etimología, tienen razón: el deseo amoroso enferma a quien lo sufre. No por nada, concluye el Diccionario, Virgilio diagnosticó que Medea que estaba “enferma de amor”, “cruelmente herida”. Con éste se inició una larguísima serie de diagnósticos parecidos, de los cito al azar, entre los más elocuentes, el que hizo Racine en el siglo XVII del Emperador Tito, enfermo de amor por Berenice, y el de Henry Miller hecho por sí mismo y por la abrasante Anaïs en el París y Nueva York del siglo XX.

El término castellano “Mal de amores”, nacido en el siglo 12, recoge con justeza estas ideas, y al encabezar los informes del Proyecto “Razón y Sexualidad”, cuyo nombre largo “Racionalidad sanitaria en la conducta sexual” quiere mostrar la paradoja: un esfuerzo consciente de curar un mal incurable mediante la razón que vigila la pasión y quiere al menos evitar las consecuencias malignas y prevenibles de los desbordamientos amorosos. La evolución del conocimiento en el Proyecto ha hecho que ascendamos en el esfuerzo analítico desde la esfera puramente sexual hasta la totalidad fenoménica del complejo amoroso. Por ello está bien decir ahora, “Mal de amores”.

Aunque todo material científico es, por definición, un proyecto inacabado, los textos aquí presentados aquí lo son de modo especial, por dos motivos: primero, son algo así como productos intermedios dentro de un proyecto institucional a término fijo que fue convenido con Colciencias y cuyos informes finales están en preparación; y, segundo, en el campo de los amores, que es nuevo para la ciencia social, hay que proceder con especial cuidado y lentitud, pues la construcción y afinamiento de los instrumentos conceptuales es inevitable debido a la ausencia de una tradición teórica. Los textos fueron escritos por el Director del Proyecto y del Grupo de Investigación “Salud y Sexualidad” con dos propósitos complementarios: concretar resultados de reflexión conceptual y metodológica para uso de los investigadores del Grupo en sus proyectos, y poner a disposición de un círculo más amplio de lectores algunos resultados empíricos que sobre los amores vividos en Cali y Colombia comienzan a emerger.

Podría decir que los estudios se ubican variadamente en tres ejes paralelos: *primero*, en un eje teórico-empírico, hay estudios que hacen énfasis en las definiciones conceptuales para ayudar a precisar qué estamos entendiendo por “amores” o por los elementos principales de su compleja arquitectura, mientras que otros se dedican a mostrar algo del perfil de esos fenómenos en la ciudad de Cali o en el país Colombia; *segundo*, en un eje básico-aplicado, unas contribuciones se mantienen en el plano abstracto de las nociones y categorías y otras descienden a la concreción práctica, por ejemplo, del control de la expansión del VIH o de la delimitación del contenido programas en salud pública “reproductiva” “sexual” o “mental”; y, *tercero*, los estudios enfocan a veces el conjunto del fenómeno amoroso, a veces una u otra de las esferas que hemos distinguido para análisis, la afectivo-existencial, la erótico-sensual, o la puramente sexual. El orden de

presentación de los estudios no es el crónológico por cuanto se ha preferido atender más al orden lógico latente en el triple paralelismo mencionado.

El primer estudio, “*Mal de amores a la vuelta de ocho siglos*”, se escribió a propósito como introducción para el presente Documento de Trabajo; pone a disposición del lector una construcción conceptual que permite, a quienes estén interesados en hacer sociología de las relaciones íntimas y amorosas, integrar los fenómenos que ocurren en las franjas de vivencia y acción que hemos diferenciado arriba como sexual, erótica-sensual, o afectivo-existencial. El discurso abstracto de la más reciente sociología es confrontado aquí con la reflexión histórica y antropológica sobre el mito y ritual occidental del *Amur*, término provenzal con que en el siglo 12 comenzó a designarse un tercer complejo que venía a complementar los ya existentes de *Eros* y *Orgé (Agape)*. Se miran estas tres construcciones históricas como recursos culturales a que los humanos apelamos para dar cierto “orden” conceptual y emocional al caos de los impulsos del sexo, del erotismo y del afecto personal. En ciudades como Cali al fin del milenio --*Amur* es viejo de ocho siglos— se observan señales de que la fase *romántica* del recurso cultural, que había suplantado ya a una fase *cortesana*, está buscando nuevas expresiones que el autor Giddens ha denominado *confluente*. Se hace ver, sin embargo, que una cosa es hablar en abstracto del esfuerzo civilizador que doma la barbarie de los impulsos primarios mediante mitos y rituales, y otra leer también entre las líneas de los relatos etnográficos la crudeza del comportamiento, como diría César Vallejo, “*del bruto libre / que goza donde quiere, donde puede*”.

Pero ese *bruto libre*, al amar y gozar donde quiere y como puede, no deja de convertir siempre *el sexo en seso* (otra frase de Vallejo) pues no se exime nunca de la sustancia moral de sus acciones y vivencias intencionales. Para ayudar a los proyectos en sus propios planteamientos, específicos de las varias modalidades de los amores empíricos, el *segundo estudio* se dedica a dar algunas puntadas definitorias a esta problematización moral profunda —para nada moralista— que acompaña toda experiencia amorosa. Se dejan de lado, aunque no se menosprecian, los planteamientos de la *ética* propiamente dicha, para terminar el ensayo presentando el bosquejo de una concepción *sociológica* de la moral, que hace énfasis no en principios últimos de organización del espacio moral-cosmológico, que es el dominio de la ética, sino en la consideración pragmática de la *estima* y *desestima* de los otros significativos.

El *estudio tercero*, dedicado a los amores que cruzan los dominios raciales, toma el caso de los amores que ocurren entre un Ego *negro* y un Alter que no lo es, para hacer una reflexión sobre Cali tri-racial y sobre la potencialidad que allí se observa de que esa expresión *sintáctica* de la diferencia racial sea valorada con lecturas *simbólicas* negativas (racismo), positivas (postracismo), o neutras (daltonismo racial). Este texto fue presentado como una ponencia dentro de la Semana “Soñar la Investigación” de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas en octubre de 1998, en el furor de la profunda crisis en que estaba sumida la Universidad.

En los dominios actuales de la salud pública están haciendo carrera ciertas propuestas conceptuales y prácticas que llevan el sonoro título de “Salud Reproductiva”. El *estudio cuarto*, en forma concertada con la propuesta sociológica del primer estudio sobre el “Mal de Amores”, da un repaso a las aporías que una generalización de este marco referencial reproductivo plantea cuando intenta, desde abajo y de manera reduccionista, cubrir otras

esferas como la erótica y la afectivo-existencial. Se hace ver la estrecha conexión que la “Salud Reproductiva” tiene con la sinécdoque útero=mujer, con la consiguiente práctica histórica del control natal, y con la paradoja –propia de la *fase romántica del Amor*-- de una sexualidad femenina que llegó a ser desexuada y deserotizada; se concluye sobre la importancia que hoy tienen los planteamientos que desbordan los estrechos dominios de la reproducción biológica para trabajar, por sí mismos, los asuntos de la sexualidad y el erotismo no reproductivos de hombre y mujer (“salud sexual”), y de los asuntos más complejos y profundos de la existencia contemporánea de los individuos habitantes de la “aldea global”, casi todos ellos urbanos.

Finalmente, *el estudio quinto*, trae una ponencia que presenté mayo de 1999 dentro de un taller del Comité Nacional de Expertos en Control de VIH-Sida organizado por Ministerio de Salud de Colombia y de la Oficina de las Naciones para el Control del Vih-Sida (Onusida). En la primera parte, usando materiales de fuerte coloración empírica y cuantitativa, se hace una autocrítica de la esterilidad de las ciencias sociales en cuanto a propuestas eficaces para el control de la epidemia y de su consecuente falta de credibilidad; se pasa luego a hacer consideraciones teóricas y metodológicas centradas en la evaluación sociológicas *del riesgo* en las sociedades contemporáneas que podrían ofrecer una salida a este *cul de sac*. Este texto puede ser un ejemplo de la complejidad que una reflexión en ciencias sociales puede adquirir cuando se deja de pensar reduccionistamente, tanto por el lado sociológico como por el biológico, y se integran en los *modelos para actuar* los diversos planos que tiene el fenómeno amoroso en la sociedad contemporánea; es decir, cuando el *intercambio* amoroso se toma a la vez como fenómeno de flúidos (infectados o genésicos), de sensibilidades excitadas, y de existencias incompletas.

Los dos poemas del poeta peruano César Vallejo que traigo como regalo al lector son un excelente ejemplo de cómo estos “caminantes en paz de los senderos imposibles” –la frase es de Lorca-- trazan con el estilete feliz de su profunda comprensión y dominio del verbo, los fenómenos que los sociólogos y antropólogos deseamos, a malas penas, decir con juicios lineales de razón.

Santiago de Cali, agosto 31 de 1999



## Dos poemas amorosos de Vallejo

1.

*Amada: no has querido plasmarte jamás  
como lo ha pensado mi divino amor.  
Quédate en la hostia,  
ciega e impalpable,  
como existe Dios.*

*Si he cantado mucho, he llorado más  
por ti ¡ oh mi parábola excelsa de amor!  
Quédate en el seso,  
y en el mito inmenso  
de mi corazón!*

*Es la fe, la fragua donde yo quemé  
el terroso hierro de tanta mujer;  
y en un yunque impío te quise pulir.  
Quédate en la eterna  
nebulosa, ahí,  
en la multicensia de un dulce noser.*

*Y si no has querido plasmarte jamás  
en mi metafísica emoción de amor,  
deja que me azote,  
como un pecador.*

*("Para el alma imposible de mi amada, 1917; en Los Heraldos Negros, 1919)*

## 2.

*Pienso en tu sexo.  
Simplificando el corazón, pienso en tu sexo,  
ante el ijar maduro del día.  
Palpo el botón de dicha, está en sazón.  
Y muere un sentimiento antiguo  
Degenerado en seso.*

*Pienso en tu sexo, surco más prolífico  
y armonioso que el vientre de la Sombra,  
aunque la Muerte concibe y pare  
de Dios mismo.  
Oh Conciencia,  
pienso, sí, en el bruto libre  
que goza donde quiere, donde puede.*

*Oh, escándalo de miel de los crepúsculos.  
Oh estruendo mudo.*

*¡ Odumodneurtse!*

*(XIII, en Trilce, 1922)*

## 1. MAL DE AMORES A LA VUELTA DE OCHO SIGLOS

Agosto de 1999

Cierto, “Mal de Amores” es una novela de Angeles Mastretta premiada a fines del siglo 20 con el premio “Rómulo Gallegos”; pero también es el nombre que desde fines del siglo 12 dieron los juglares hebreos, moriscos y castellanos a un complejo mítico y ritual que nació en el sur de Europa. De la Provence se extendió hacia el norte con los *Minnesingers* alemanes, hasta encontrar similares tendencias en la región céltica de donde volvería, ya elaborado en el poema de Tristán e Isolda, que se considera paradigmático del “amor” [*Amur*] en Occidente<sup>1</sup>; en Italia se exaltó la veta espiritual de esta atracción idealizada que llegó, con el *dolce stil nuovo*, a la figura ambigua, teológica y terrenal, de la relación amorosa del Dante con Beatrice en la *Vita Nuova* y *La Comedia*; en Francia dio origen al poema alegórico, mucho más mundano, del *Roman de la Rose*; y en España al delicioso Romancero. Dice un villancico temprano de la época:

*No me firáis, madre,  
yo os lo diré:  
mal de amores he.*

*Madre, un caballero del rey  
siendo yo muy niña  
pidióme la fe;  
dísela yo, madre,  
no lo negaré.  
mal de amores hé.*

*No me firáis, madre,  
yo os lo diré:  
mal de amores he.*

Según Joseph Campbell (1968), quien ha seguido con detalle los avatares de esta nueva forma de mitología y ritual para lidiar con los amores, los juglares y poetas cantaban la vida directamente en la *experiencia de una fuerza mistagógica*, refinadora, sublimadora que ponía el corazón traspasado en contacto con la melodía triste, dulce, agridulce, picante, *del existir individual*, a través de la propia angustia del *Amur* y de su gozo. Guiraut de Borneilh, muerto en el 1200 traza, desde entonces la base material y sensual de la sintaxis del *Amur*, amor-ojos-corazón, cuya interpretación simbólica hoy todavía repiten los boleros latinoamericanos:

---

<sup>1</sup> Ver el texto ya clásico de Rougemont (1993); *Amur* es el nombre provenzal de donde salieron “Amor”, “Amore”, “Amour” de las lenguas romances; se refiere *típicamente* al mito-rito construido para trabajar culturalmente la atracción sexual, sensual y afectiva, totalmente profana, entre un hombre singular y una mujer singular, y que es diferente de los mitos-ritos preexistentes *Eros* y *Agape* (*Orgé*). Utilizaré el nombre de *Amur* para dar precisión semántica a la multivocidad que el término “amor” tiene entre nosotros.

*De modo que a través de los ojos amor llega al corazón:  
porque los ojos son los exploradores del corazón  
y los ojos salen en reconocimiento  
de lo que gustará al corazón poseer.*

Más aún, así de temprano, ciertas versiones populares del mito destilan sabor a transgresión y donaire picaresco:

*Que no me desnudéis,  
amores de mi vida;  
que no me desnudéis,  
que yo me iré en camisa.*

*Entrásteis, mi señora,  
en el huerto ajeno,  
cogísteis tres pericas  
del peral del medio,  
dejaredes la prenda  
de amor verdadero.*

*Que no me desnudéis,  
que yo me iré en camisa.*

Campbell sostiene que con su canto al *Amur* los juglares del siglo 12 pisan terreno nuevo pues originan una *tercera versión* de la *mitología y ritual*<sup>2</sup> occidentales inventados para entenderse culturalmente con las experiencias primarias del sexo, del erotismo y del afecto, esta vez como vivencia y acción de *seres humanos individuos* que buscan afirmarse como tales en términos puramente profanos, y dando (¿de nuevo?) papel preeminente a *la voluntad* de la mujer<sup>3</sup>. Para esa época Occidente ya tenía bien

---

<sup>2</sup> Entendido este conjunto cultural como una formalización simbólica, discursiva (habla), activa e icónica (secuencia de acciones no lingüísticas) que “consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas.” (Barthes 1980: 239). La mitología (y el ritual que la inserta el habla del mito en el campo de la acción) busca acuerdos con el mundo, “pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse” (*Ibid.*: 253). Por ello generan *modelos para actuar*, y por ello es preciso distinguir entre la generación, uso y manipulación de los mitos-ritos (los comunicadores, los pedagogos, los guías espirituales, demagogos, y gurús son profesionales en ello) y su *crítica*, de la que se encargan la semiología, la sociología y la historia. El presente estudio se puede tomar como inicio de crítica al mito-rito del amor que hoy consumimos.

<sup>3</sup> “De nuevo”, porque parece que en Europa antes de la hegemonía viril preconizada por el mito griego del *Eros* en que la mujer era casi siempre un objeto pasivo de pasión erótica que podía valer unos cuantos bueyes, hubo una importante tradición, suplantada en parte por la invasión helénica del segundo milenio A. C. a la región mediterránea central, en que *la voluntad* femenina era hegemónica; las reliquias de este substrato cultural ginocéntrico podían verse en los ritos dionisiacos (*Orgé*) fuertemente ligados entre sí alrededor de la figura paradigmática de *Koré* y centrados en los misterios de Eleusis (Kerenyi 1968; Graves 1985). Con el *Amur* la voluntad de una mujer singular, individua, adquiere puesto central en la escena: revísese, p.e. la figura de Heloísa frente a Abelardo, o de Berenice frente a Titus y Antiochus, y contrástese con la de Briseida frente

elaborados los complejos de *Eros* (procedente de la Grecia clásica) y de *Agape* (nombre cristiano de “la fiesta del amor”, aplicado a una *Charitas* que no lograba siempre superar o cristianizar la fuerte tradición pagana, orgiástica, de los cultos dionisiacos; *Orgé*). Se trata de tres complejos culturales bien diferentes, todos ellos de larga duración, amplia cobertura y honda raigambre, que los esfuerzos mitogénicos posteriores han tratado de confundir en más de una ocasión.<sup>4</sup> Nos detendremos aquí sobre el mito-rito del *Amur* para mirarlo en las tres modalidades que los historiadores y sociólogos le han detectado a lo largo de ocho siglos: las del *Amur* Cortés, el *Amur* Romántico, y *Amur* Confluyente; y para elaborar un poco más sobre la transición entre las dos últimas y tratar de bosquejar una teoría sociológica al respecto.

El papel del mito y rito en la vida de los pueblos, como elementos centrales entre las instituciones proveedoras de sentido, ha sido bien definido por los especialistas.<sup>5</sup> se trata de formalizaciones simbólicas que expresan y modelan las situaciones de la vida ordinaria refiriéndolas a los principios mismos de la existencia humana desde donde derivan su capacidad motivacional para orientar la acción de acuerdo con una cosmovisión determinada. Esa capacidad es variable y puede decaer cuando las mitologías se vuelven como estrellas apagadas: otras aparecerán en el cielo de su imaginación, pues el ser humano no puede vivir sin esas luminarias, aun en el mundo actual en que se ha llegado a un adelgazamiento extraordinario de las “reservas de sentido”<sup>6</sup>. Huizinga (1954), refiriéndose precisamente a los intentos de los trovadores por construir un tercer mito-rito modelo, esta vez de base secular, para las complejidades amorosas, nos dice que sólo construyendo un sistema de formas y de reglas como las del *Amur* Cortés, podían estos hombres y mujeres *seguir escapando de la barbarie*.

Con esto Huizinga introduce un elemento que es fundamental para cualquier teoría sociológica de los amores que esté referida al mito-rito del *Amur*. Hay un nivel de realidad idealizado por el mito-rito, el cantado por los artistas, y hay otro, el de la basta vida cotidiana, en que las pasiones crudas --afecto-odio, sensualidad, sexo, egoísmo-- siguen su indómito curso, tanto en los medios aristocráticos como en las masas populares; la literatura epitalámica de este período y ciertos relatos biográficos, paralelos a los poemas cortesanos, narraban ese lado zafio de la vida, con rasgos en veces de “extrema

---

a Aquiles, o de la misma Helena frente a Menelao o Paris; en los clásicos griegos la *Philia* (amistad entre hombres), p.e. entre Aquiles y Patroclo, está muy por encima del *Eros* que une a hombre y mujer. Es importante, por lo que se dirá luego sobre el *honor* masculino que bajo el dominio de *Eros* estaba centrado en las proezas de la guerra; bajo el dominio del *Amur romántico* está centrado en la sexualidad de la mujer “buena”.

<sup>4</sup> Véanse, p.e. los intentos de Marcuse (1976) alrededor de un *Eros* reeditado, y de Imbasciati (1981) sobre la conjunción en términos cristianos de *Eros*, *Agape* y *Logos*. Es poco el arraigo y baja la cobertura de estos mitos diseñados (artificiales).

<sup>5</sup> Aparte de Barthes (1980), véanse Jung y Kerényi (1968); Campbell (1968); Geertz (1966); Bohannon (1963:329-331); y el clásico de Radcliffe-Brown (1952).

<sup>6</sup> Véase Berger y Luckmann (1968) para un tratamiento sociológico del problema de la provisión de sentido para los individuos “socializados” en una cultura y (1995) para la “pérdida de sentido” contemporánea. Barthes (1980) sostiene que el mundo actual es particularmente propicio para la generación, uso y manipulación de mitologías, cuyo arraigo, cobertura, persistencia y fuerza es, desde luego, muy variable. Habermas, desde su ángulo peculiar, trata el asunto en (1973) y habla de la crisis motivacional en el capitalismo tardío y de la sustitución del “sentido escaso” por bienes consumibles.

indecencia”. Entonces como siempre, como los revela Kafka en los pasajes eróticos de sus escritos comentados por Kundera (1994), hay que tener presentes los aspectos existenciales y cerriles de la sexualidad –de la que por definición no se puede prescindir en el tema que tratamos:

*La sexualidad oponiéndose al amor; la extrañeza del otro como condición, como exigencia de la sexualidad; la ambigüedad de la sexualidad: sus aspectos excitantes que al mismo tiempo repugnan; su terrible insignificancia que de ninguna manera disminuye su espantoso poder, etc. [énfasis provisto].*

### Ruptura del silencio sociológico

La tercería del mal de amores, o “del ritual y mito del *Amur*” en lenguaje plano sociológico, ha estado excluido de la franja honorable de las ciencias sociales: o se le ha preterido, o se le ha equiparado, por sinécdoque reducida, con el estudio de “la sexualidad”. Por ello, hasta mediados de los 1980s no había en las ciencias sociales una teoría respetable e integradora sobre la sexualidad, el erotismo o el amor.<sup>7</sup> Pese al lamento de Simmel en 1921 (1971), el tema del amor se consideró intratable, por irracional o resbaloso; la “razón abstracta” (Maffesoli 1996: 31-65) que dominó el pensamiento disciplinario durante muchas décadas fue incapaz de abordar el campo de los amores porque lo abrumaron sus paradojas. En ellas se discernía una derivación incomprensible hacia el irracionalismo y la sociología había potenciado tanto su propio racionalismo que volvió hegemónica la “fuerza bruta del concepto”, depuradora, reducida, clasificadora, esclerotizante, masculina. Sólo lo racional, o lo asimilable a ello, era susceptible de estudio científico; lo demás, dominio vago de la sensibilidad, fue dejado a las “habladurías” de los poetas, de sus aliados los otros artistas ...y de las mujeres.

En un máximo esfuerzo dentro del racionalismo sociológico Elster (1980), por ejemplo, clasifica las acciones humanas individuales entre tres categorías según su racionalidad: la perfecta, la imperfecta, y la problemática; el autoengaño y la dupla del odio-amor quedan asignadas a una cuarta categoría intratable, la de actos que son irracionales (aunque paradójicamente *decisivos en su significación* para el trajinar cotidiano). Por tanto, el oximoron del *Amur* como conjunción de opuestos --juego estratégico (*game*) de lo más racional (ejemplo, un esquema de seducción) y juego lúdico (*play*) de lo más irracional (ejemplo, lo que ocurre cuando triunfa la seducción)-- escapó a la competencia de la sociología racionalista. Quedó en el limbo exterior de ese “círculo de tiza” de que habló con perspicacia Virginia Woolf (1938) en sus *Three Guineas* porque, estableciendo lo que está dentro del círculo como dominio de *lo serio* de la vida (el poder, el dinero, el trabajo, la palabra), los varones libraron con su palabra definidora al residual “afuera”, dominio de mujeres, el *Amur* y todo el resto.

---

<sup>7</sup> Estas disciplinas, sobre todo la etnografía y la historia han aportado importantes relatos de situaciones amorosas pero muy poco se ha hecho por la integración teórica de los fenómenos relatados; ver Okami y Pendleton 1994; Vance 1991; esta ausencia se volvió dramática cuando las ciencias sociales se quedaron cortas en su respuesta ante la llamada desesperada de quienes querían entender la lógica *humana* de la transmisión *sexual* del VIH para prevenirla (Parker, Herdt y Carballo 1991). Barthes en su famoso libro habla, con justeza, de “*fragmentos de un discurso amoroso*”, que toma de la literatura-arte. Más datos sobre el estado de la literatura en Sevilla, ed. 1996: 112, n. 10).

Pero no por ello el otro dominio, el residual y negativo, dejó de actuar, tanto en la socializadora de la “fiesta del amor” dionisiaca, dominada por la figura ambigua de Koré-Demeter-Perséfone (o sus equivalentes; ver Kerenyi 1968; Maffesoli 1990), como dentro del *círculo de la intimidad individual* en donde los varones, “despojados de sus plumas” (al decir de Woolf), quedan inermes ante el poder de la mujer, dueña silenciosa de los secretos del amor.<sup>8</sup> Por ello es tan refrescante que una mujer inteligente, de mucha sensibilidad y dominio de la palabra poética, Angeles Mastretta, nos ilustre hoy tan bellamente sobre el “Mal de Amores.”<sup>9</sup>

Pero no estamos hoy, al fin del siglo 20, tan desprotegidos teóricamente en las ciencias sociales para entendernos con el tema. Autores de primera talla, varones por cierto, como Niklas Luhmann y Anthony Giddens, han hecho propuestas directas y *recientes* sobre los amores desde el campo de la alta sociología teórica; otros, como Parsons, Bourdieu, Touraine, o Elias, han aportado, por la vía indirecta, elementos – no pensados siempre para los amores-- que ayudan a mejor pensarlos.<sup>10</sup> Esto autores unen su esfuerzo al de investigadores de punta sobre la sexualidad como tema autónomo, tales como Jeffrey Weeks, Richard Parker, y John Gagnon, o los historiadores Ariès, Begin, Flandrin, Stone o Lavrin;<sup>11</sup> otros iluminan, con nuevo foco, temas relacionados con intereses cognoscitivos y prácticos que están asociados a la “sexualidad”, como los que versan sobre el género, el feminismo, las minorías sexuales, o el control del sida, cuya bibliografía es muy conocida. Los estudios contemporáneos de la sexualidad parten de la crucial reorientación foucaultiana<sup>12</sup> para trascender, aprovechando sus intuiciones o hallazgos, las limitaciones de los esquemas psicoanalíticos y sexológicos que los precedieron y el conductismo instrumental y simplón de los programas de control natal y salud pública.

---

<sup>8</sup> Uno de los temas recurrentes en las entrevistas de trabajadoras sexuales en Cali es el de la condición inerte (“idiotas”, “bebés”) de los “prepotentes señores” cuando se encuentran con ellas en la intimidad; la fanfarronería del varón en público contrasta con su destitución frente a la mujer, a quien el cliente quiere volver todo... y ante todo consejera. W. Benjamin (1993: 99-106), en un texto bastante hermético sobre la palabra, el varón, el genio y la mujer, dice que la prostituta (un prototipo de mujer en el arreglo romántico) es la oyente por excelencia, y que ante ella la virilidad desaparece. El tema da, ciertamente, para mucho.

<sup>9</sup> Mastretta (1994), precisamente, nos dice que los amores no tienen más explicación que ellos mismos, que tiene razón Sabines al decir que “el amor es el silencio más fino”, que es inútil tratar de entenderlos si lo que uno quiere es vivirlos. De acuerdo, pero es también posible ponerse detrás de los mitos-ritos de los amores para hacer su crítica, ayudados en todo caso de quienes más saben de ellos, las mujeres y los poetas (y novelistas). Véase mi ensayo Sevilla (1997a) para un tratamiento de los idiolectos amorosos y poéticos.

<sup>10</sup> Luhmann (1985; 1997a; 1997b), Giddens (1991; 1992); Bourdieu (1994; 1998). Las referencias a materiales de Parsons, Touraine, y Elias pueden verse en nuestros documentos de trabajo y artículos aquí mencionados.

<sup>11</sup> Weeks (1998), Parker y Gagnon (1995), Gagnon (1990), Ariès y Begin (1987), Flandrin (1984), Stone (1977), Lavrin (1989).

<sup>12</sup> Que no se reduce a los tres tomos de su Historia de la Sexualidad; esa historia es parte de una propuesta más general, relacionada con los “juegos de verdad” y de problematización moral del individuo frente a la sociedad que lo controla y “disciplina” (Ver 1984: 13).

## La jerarquía analítica de un concepto complejo

Con los sociólogos teóricos de reciente llegada se observa una ruptura, un genuino avance sobre los estudios de “sexualidad”, incluso los más avanzados, porque no temen introducir de frente, como categoría primaria del análisis, el concepto de “amor”, al lado del de erotismo y sexo, aunque no son explícitos sobre *la tercera* mítico-ritual del *Amur* que inauguraron los juglares. Foucault es transcendido en diversos planteamientos, o ausencias, como aquella tan notoria de su silencio crónico sobre el ritual y el mito del *Amur*. Su “Sexualidad”, como conjunto de saberes que implican una ética y un sujeto que la asuma, sigue muy prisionera del complejo griego del “uso de los placeres del cuerpo” (*afrodisia*), y por tanto de *Eros* (1984: 9-12).

El término “amor”, *en su sentido crítico y analítico de ciencia social*<sup>13</sup>, había quedado desprestigiado desde cuando Stendhal (1968) hizo el intento en 1820 de hacernos creer que las racionalizaciones sobre sus propios desengaños (¡Ah, la elusiva Matilde Visconti!) podían hacerse pasar como un estudio científico del “amor-pasión”. Hoy los amores, que tienen su idealización en el mito-rito del *Amur*, comienzan a tomarse en las ciencias sociales por sí mismos, como *estrategia relacional, personal e íntima, entre dos seres humanos –un Ego y un Alter-- como genuino fenómeno comunicacional cargado de significación existencial, que tiene decisivas implicaciones para la constitución del yo individuo*. El *intercambio* erótico y sexual queda implicado, aunque en veces de manera virtual, en un *intercambio existencial* a fondo entre dos individuos que aprovechan este recurso del mito-rito del *Amur* para perfeccionar su propia existencia e identidad como personas.

Por ser de mayor jerarquía analítica, el concepto sociológico que se elabora con referencia al mito-rito del *Amur* acoge bajo su dominio al sexo, al erotismo y al afecto que atrae a dos individuos, pues mantiene viva una marca que se le dio hace ocho siglos: la materialidad de la *atracción del Alter* que se instala en el corazón a través de los ojos en un proceso de eminente *causalidad simbólica*. Sartre (1943:431-440) la elabora bajo la metáfora de la imposible conquista de la libertad *del’Autre*: por ello la importancia de la “extrañeza” que, en medio de las trivialidades cómicas del sexo, resalta Kundera en los textos eróticos de Kafka. Extrañeza que los grandes poetas contemporáneos, como Borges, también han resaltado: *...me darás esa orilla de tu vida que tú misma no tienes*.<sup>14</sup>

“La sexualidad”, como fenómeno de dimensiones colectivas (el *Agape dionisiaco*) o como vivencia-actuación personal de sexo y erotismo (*Eros*), es ubicada por esta sociología del *Amur* en un contexto conceptual más amplio –el de intercambios simbólicos entroncados con soportes materiales, sensuales y orgánicos-- que permite descubrir dimensiones imposibles de captar desde las perspectivas tradicionales. Porque se invierte la dirección perceptiva y se descabezan las sinécdoques reductoras: antes la “locura” de los amores se miraba, con miopía, de soslayo, *desde abajo*, desde la biología del sexo genital y procreador, a tal punto que los fenómenos de erotismo o atracción afectiva –y la

---

<sup>13</sup> “Amor” es un término muy ambiguo que es usado generosamente, a más de los poetas y novelistas, por los generadores y usuarios de las modernas mitologías del amor (guías pastorales, psicológicas, pedagógicas, etc.) de que están llenas las librerías en los estantes de autosuperación.

<sup>14</sup> Véase la nota 25 para referencias sociológicas y filosóficas sobre este tópico.



*extrañeza del Alter*-- se trataban como ruidos molestos o desechables, o como transformaciones, *por sublimación*, del la pulsión sexual. Esta fue la estrategia hegemónica durante varias décadas de estudio psicológico y sexológico de la sexualidad: de abajo hacia arriba la asumió Freud en sus *Tres Ensayos* y la completó en *El Malestar de la Cultura*. Este enfoque impide hacer una propuesta convincente para pasar, por “sublimación”, de la cruda atracción sexual, que Freud define como el prototipo de la felicidad humana, hacia aquel *Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende* (Inferno, V, 103) que amarró para siempre como símbolo del amor a Francesca da Rímini con Paolo Malatesta. El mismo Weber, en los escasos tratamientos que otorga al erotismo lo concibe como una “sublimación”, como una esfera conscientemente cultivada y depurada, a partir de la burda sexualidad naturalista de los campesinos.<sup>15</sup>

Ahora se mira el complejo oximorónico del mito y rito *Amur* desde arriba, desde la totalidad de ese arreglo personal *à deux* tan contagiante de toda la capacidad de sentir, de pensar, y de actuar que se convierte en crisol privilegiado para la constitución del propio *mí-mismo* cuando se entrega a ambivalencia del *símbolo existencial de un dialogismo Yo-Tú en que esos polos mutuamente se significan y requieren y jamás se agotan*. Desde este punto de mira, el más elevado, la nueva sociología del amor provee herramientas conceptuales para estudiar e *integrar, cuando sea pertinente*, los substratos menos complejos. “Cuando sea pertinente”, pues el sexo, o el erotismo *se pueden dar por sí solos* en situaciones no amorosas (recuérdese lo dicho antes sobre la crudeza bronca de la sexualidad). Estos dos substratos han sido asignados tradicionalmente a “la sexualidad” por los tratadistas más socorridos (ej. Paz 1993; Bataille 1988): el primero (erotismo), fenómeno de la sensibilidad e imaginación, se apoya en la *caricia sensual*, que va desde la mirada fantasiosa hasta la compenetración *sensual* con el cuerpo *del Otro*; y el segundo, el del físico acoplamiento corporal (*sexual*) en el cual algunos miran, bien sea la respuesta fisiológica, bien el paroxismo neurofisiológico del orgasmo, bien los intercambios de flúidos infectados, o genésicos.

### **Las tres fases históricas del mito-rito del *Amur***

Y no hay necesidad de inventar *ab origine* el instrumental teórico de las ciencias sociales para conceptualizar y situar históricamente los amores. De Foucault derivamos la idea de que los complejos culturales del *Amur* --él lo decía de los “dispositivos” culturales llamados “Sexualidades”-- son históricamente contingentes (Historia de la Sexualidad, *passim*). El afecto, el erotismo, el sexo como categorías antropológicas --como atracción en potencia y acto, simbólico-existencial, sensual, o sexual, de un ser humano por otro ser humano-- puede predicarse, en abstracto, de contextos muy variados, tanto primitivos como de civilización compleja, porque en todos han sido observados. Pero este atributo antropológico es estudiable empíricamente sólo en sus arreglos locales, que están irremediabilmente marcados por los rasgos cambiantes de las sociedades singulares, históricamente situadas.

En el Occidente cristiano la construcción cultural del *Amur*, como complejo mítico y ritual que idealiza las acciones y vivencias del sexo, del erotismo y del afecto, tiene una historia de ocho siglos en la cual se pueden distinguir tres fases que se caracterizan por rasgos específicos de su organización interna de saberes y prácticas, y por el traslape paulatino

---

<sup>15</sup> Weber (1983: 453-458); ver Whimster 1995.

que substituye, en el lento proceso propio de la evolución de las formas culturales, una por otra. Primero fue el *Amur Cortés*, el cantado por los juglares, el escenificado por Wagner con su opera de Tristán e Isolda, el caricaturizado por Cervantes con Don Quijote y Dulcinea. Su dominio como institución destinada a resolver las urgencias vitales del sexo, del erotismo y del afecto parece haber sido restringido, debido precisamente al aristocratismo de los héroes y la naturaleza mítica de los relatos; lo que hace pensar en la importancia cotidiana y paralela de otros saberes y prácticas que, por triviales o cerriles, no ofrecían condiciones para ser cantadas como épicas individuales por los *litterati* de turno y que precisamente tenían al *Amur Cortés* como su distante paradigma ético. El mismo Cervantes nos presenta el erotismo-sexo de una Maritornes grotesca que no están lejanos de las figuras cómicas, repugnantes, excitantes, y tiernas, del erotismo contemporáneo de Kafka o Henry Miller.

Luego, con la revolución industrial el modelo mítico-ritual del *Amur Romántico* que hundía sus raíces en el Renacimiento, adquirió una hegemonía que sí tuvo amplia cobertura demográfica y geográfica, a tal punto que se consideró como “normal” que los amores se vivieran así, en el seno de una familia “bien”, constituida por una pareja matrimoniada, que tiene un hogar con hijos, y ocasionalmente con otros allegados. Los historiadores europeos<sup>16</sup> han resaltado la confluencia de tres novedades culturales que permitieron la “domesticación” del mito-rito del *Amur* centrado en la mujer “buena”, corazón de este universo romántico domesticado: uno, la aparición del hogar o espacio doméstico, de cuyo dominio esa mujer debía ser reina y señora; dos, la redefinición de las relaciones entre padres e hijos, por el “descubrimiento” de la importancia del niño, que como “rey”, vendría a competir con la esposa-madre en el espacio del hogar; y, tres, la invención de “la maternidad” como esencia “natural” de la feminidad de esa mujer domesticada y asexuada. Es muy importante resaltar la nueva condición de esta sexualidad femenina: debe ser asexuada, pura y virgen, como la Virgen-Madre, y abnegada hasta el olvido de sí misma.

Este arreglo cultural tuvo dos implicaciones importantes. *Primero*, la fragmentación de la figura de la mujer, que está a la base de la llamada “doble moral” para el varón y de la “esclavitud sexual” para la mujer (Pateman 1995), pervierte el sentido de la posición central que había recuperado el mito del *Amur Cortés*: el erotismo-sexo del varón, a cuyo servicio se definió el nuevo mundo relacional de la vida íntima, se dividió entre las prácticas canónicas y castas de vida doméstica, que se tenían con las “mujeres buenas”, y las totalmente desregladas, polimorfas, que se tenían con las mujeres *otras*: prostitutas, cortesanas, amantes, concubinas.<sup>17</sup> *Segundo*, este arreglo romántico fortalece y da nuevo sentido al antiguo complejo cultural mediterráneo del “honor familiar”<sup>18</sup> defendido a muerte

<sup>16</sup> Ariès y Bégin (1987), Bandinter (1981), Stone (1977), Laqueur (1990).

<sup>17</sup> Esta fragmentación de la figura central de la mujer no es en rigor dicotómica, “buenas” y “otras”: éstas conforman una gama de mujeres que cumplen diferentes funciones al servicio unificado del sexo-erotismo masculino. Aparte de las citadas figuras femeninas es conveniente mencionar las “*bonnes à tout faire*” (Karady 1994) o pobres mujeres desclasadas, casi siempre de origen campesino, que cumplen funciones bien precisas fuera de su hogar, es decir en el hogar de las madres-esposas, entre otros servicios eróticos subsidiarios.

<sup>18</sup> El complejo del honor, cuyo guardián y beneficiario es el varón, tiene orígenes remotos en la expansión aria sobre la Grecia pre-homérica y estaba centrado en las hazañas de la guerra, que repercutían en su linaje; luego se transformó en el “honor familiar” centrado en la sexualidad asexuada de las mujeres “buenas” del hogar. Ver Goddard 1987 para una revisión reciente del

por los varones de casa y centrado ahora en la protección de la sexualidad, asexuada, de las mujeres “buenas” (“*las que van al cielo*”, según dice un grafito ecuatoriano); desde luego este código cultural del honor no se aplicaba a la sexualidad, muy sexuada ella sí, de un sector de las mujeres “otras” (“*las que van a donde Usted las lleve*”, concluye el grafito). Estas mujeres, desde luego, dentro del arreglo cultural constituyen el eje de la “otra fase”, la no mitificada, del erotismo y sexo desreglados, de las que quedan excluidas —al menos así lo dispone el mito y rito— las madres-esposas “buenas”.<sup>19</sup>

Finalmente, los sociólogos de última data comienzan a describir una tercera forma del mito-rito del *Amur* en Occidente, llamado por Giddens (1992) *Amor Confluyente*, que apunta en el horizonte de nuestro fin de siglo, y plantea nuevos términos para los arreglos amorosos entre dos seres humanos. Los rasgos de este complejo emergente se deslindan por contraste con aquel con el cual se traslapa, el del *Amur Romántico*: (1) El amor confluyente asume de parte de ambos *partners* una posición activa, a diferencia de la asimetría activo-pasivo del *Amur Romántico* (la mujer era y esperaba ser amada por el hombre). (2) El *Amur Romántico* como proyecto *de vida* era “por siempre”, éste es *contingente*: se da preferencia a la relación especial, no a la persona especial, que puede ser substituida. (3) Por lo mismo el *Amur Confluyente* no es exclusivo ni longitudinalmente (un único amor en la vida) ni transversalmente (puede haber varios a la vez); se admiten las experimentaciones paralelas en la medida en que no perjudiquen los arreglos contingentes y auto-delimitados que se tienen. (4) El *Amur Confluyente*, a diferencia del Romántico, busca un delicado balance entre los géneros; hay por lo mismo una tendencia sutil hacia la androginia como resultado del balance. (5) Hay una franca tendencia al descubrimiento personal frente al otro, pero ocurre en forma controlada; esto contrasta con la distancia y opacidad (misterio) del otro, en la relación romántica. (6) Superando la dicotomía de dominios, erotismo casto y erotismo desreglado, propio del arreglo matrimonial-romántico, el *Amur Confluyente* pone en el centro de la relación la completa batería de las artes eróticas, pues la búsqueda del placer mutuo adquiere un lugar central dentro de los fines de la relación. (7) No hay especificidad de género en el *Amur Confluyente* a diferencia de la obligatoria heterosexualidad del *Amur Romántico*; esto refuerza la tendencia a la androginia. (8) El *Amur Confluyente* como forma de *pure relationship* está inscrito dentro de un proyecto consciente de desarrollo personal y búsqueda de la identidad del Yo.<sup>20</sup>

---

tema; para Colombia (y Latinoamérica) se pueden ver las aplicaciones de este modelo romántico en Lavrin (1991) y Velásquez (1995) en los aspectos históricos, y en Gutiérrez de Pineda (1963, 1968, 1988, y 1995) para los aspectos etnográficos.

<sup>19</sup> Hemos encontrado en Cali, entre las trabajadoras sexuales (o prostitutas como otros las llaman), una fuerte tendencia a mantener un pie en la franja de las mujeres “buenas”, la de las “señoras” que ellas intentan ser cuando no están de trabajo; su comportamiento como “señoras” es muy riguroso, de acuerdo con el mito. (Ver algunos datos en Sevilla, Ed.1996: 78-96); y Sevilla, Ed. 1997a: 59-85).

<sup>20</sup> Véanse algunas referencias empíricas preliminares a estas nuevas formas, como se observan en Cali en los casos heterosexuales y homosexuales en Sevilla, Ed. (1997a, y 1997b).

## Epica gris del individuo urbano

Hay un rasgo persistente en esta historia de ocho siglos: el ascenso lento y consolidación del individualismo occidental corre paralelo con las versiones del mito-rito de *Amur*.<sup>21</sup> En el conjunto del Occidente cristiano, y en sus enclaves arcaicos en la medida en que la influencia cultural hegemónica los ha afectado, descuella, como circunstancia crucial, el tránsito, bien estudiado por Norbert Elias (1990), desde el "nosotros" colectivo hasta el paroxismo de la individuación del "yo", que culmina en el *homo clausus*, narcisista, tan obvio en nuestros bares de solteros.

A diferencia de los poetas clásicos griegos y latinos cuyos héroes representaban linajes o pueblos enteros, los juglares comenzaron a narrar la experiencia de héroes con problemas "propios", de sus "yos" individuos, que emergían como entes autónomos frente al imperio del "nosotros" de las sociedades tradicionales. Al principio los héroes de las gestas amorosas fueron nobles, habitaban en castillos señoriales, y tenían como amadas bellas princesas de similar alcurnia; en el curso de los siguientes siglos a los "héroes" del *Amur* hubo que ponerles comillas porque llegaron a ser cualquiera de nosotros, hombres o mujeres "sin atributos", como bien lo indica la última literatura-arte. El *mal d'Amurs* descendió de la altura épica del héroe para ser un mal de todos, de todos los que queremos ser seres humanos con identidad individual y nos enfrentamos a una existencia marcada por los complicados rasgos de la modernidad tardía. Esta hace énfasis en la trivial "épica" individual, hoy reducida a grises historias cotidianas, cuya ética es la del individualismo del *self-fulfillment* (Taylor 1991; Giddens 1991), impuesto como tarea imposible a hombres y mujeres que están arrojados al anonimato de las calles. Porque la ciudad contemporánea, adonde casi todos nos vinimos a vivir, no hace sino acentuar los rigores del Mal de Amores, que paradójicamente se muestra como la única tabla de salvación, o al menos como una muy concreta fuente del sentido que ya no ofrecen las tradicionales "instituciones prestadoras de sentido" (Berger y Luckmann 1997). La única reminiscencia que de la gran ciudad visitada, de sus "*shows, architecture, customs and traditions*", tiene Whitman es:

*Recuerdo que vi a una mujer que apasionadamente se me colgó  
Una y otra vez caminamos, nos amamos, nos separamos,  
De nuevo me toma de la mano, yo no debo irme  
La vi cercana a mi lado con labios silenciosos, tristes y trémulos.*

Pero la breve dicha del *Amur* se ha vuelto aparentemente inaccesible; se han establecido duras reglas de trato interhumano para los propósitos de sexo, de erotismo o de afecto personal, que casi siempre deben partir del anonimato de quien pasa al lado y ocasionalmente nos mira sin saber ni importarle quiénes somos ni cómo nos llamamos. Para llegar a esa mísera dicha que canta Whitman hay que superar la alta improbabilidad de que dos seres que gravitan en órbitas disparatadas se encuentren, se sintonicen, y se acoplen. Mario Benedetti, por ejemplo, anuncia que para él:

---

<sup>21</sup> Sobre los aspectos históricos y antropológicos de individualismo occidental véase Dumont (1983); sobre la ética del individualismo actual, Lasch (1991), Taylor (1991) y Lipovetsky (1993).

*la ciudad también puede empezar  
con la primera muchacha que viene  
a nuestro encuentro pero pasa de largo  
y de todos modos deja una fruición  
en el bochorno de las once y media.*

A lo que Kafka ya había respondido con la narración de *El Rechazo* recibido de la joven, que también pasó de largo, y justificó su indiferencia diciendo que el “héroe” anónimo no tenía determinados atributos visibles, como los de un Indio Pielroja, que lo autorizaran a sonreír de vez en cuando “*invitando un peligro mortal*”. El mito-rito del *Amur* en su última versión Confluente, o en la tradicional ya moribunda del Romántico, ayuda sin embargo a lidiar con el peligro mortal ... y el éxito o fracaso del intento lo narra cada uno.

### **El discurso abstracto sociológico**

El primer obstáculo a vencer en la construcción de cualquier arreglo de amores --como bien lo ha indicado Luhmann (1998a: 9-73) en la teoría, y lo sabe en la práctica cualquier hombre o mujer recién llegados a la ciudad-- nace del juego abierto de probabilidades que impone, para su encuentro *relevante*, la gravitación disparatada de dos sistemas psíquico-corporales. Se necesita que dos procesos centrípetos y divergentes, como son los de la individuación y relevancia exclusiva y agotadora de cada ego en construcción permanente, que tiene su punto máximo en la clausura narcisista, converjan --por selección libre, y por aceptación libre por el Alter de esa selección del ego-- en una *mutua relevancia* y que esta mutua relevancia se *mantenga*. Es como pretender que dos sistemas solares divergentes se sintonicen en su libre curso por el espacio abierto y, sintonizados, se interpenetren, sin perder por ello la dinámica propia de sus centros magnéticos. El término técnico, ampliamente trabajado por Luhmann, es de la “doble contingencia”, que debe ser vencida para que ego obtenga que Alter se sintonice en una dirección deseada de interacción, y luego la prosiga sin que ningún evento de tantos que pueden ocurrir, rompa el curso de la acción --y *viceversa*.

La idea de la “doble contingencia” como mecanismo motivacional, reductor de selectividades y simplificador de procesos, lo toma Luhmann, depurándolo, del trabajo de Talcott Parsons (1951), sobre los medios generalizados de control, también llamados *medios simbólicos generalizados de comunicación*. El trabajo pionero lo hizo Parsons sobre el dinero como mecanismo simbólico que hace posible el intercambio dentro del ámbito de acción regido por intereses materiales, o subsistema económico. En analogía con el dinero Parsons pasó luego a pensar otros medios generalizados de control (o intercambio), tales como *el poder* para el ámbito político, *la influencia* para el subsistema de integración social, y el *compromiso valorativo* para el subsistema de mantenimiento de patrones estructurales. En esta línea de pensamiento, Luhmann da un paso más al proponer que *la institución social llamada “amor”* sea tratada como *un medio simbólico generalizado de comunicación* cuyo propósito es resolver el problema de la doble contingencia cuando está en juego la “interpenetración” de dos seres humanos.

Las sociedades a partir del momento en que surgió la necesidad de superar la doble contingencia, dice Luhmann, han hallado la solución en la *institución del amor*, concebido como código de comunicación. Un código, en teoría de la comunicación y significación, es un esquema de intercambio puesto en la materialidad sintáctica de una propuesta

expresiva<sup>22</sup> que es leída o interpretada por un destinatario (Eco 1995: 81-92; Mandoki 1994). El mito-rito del *Amur* en sus diversas versiones funge entonces como un código, mejor, como un hipercódigo cuyo aprendizaje se hace rutinario. Esta necesidad del código *Amur* para solucionar el problema de la doble contingencia sólo pudo darse en sociedades bien diferenciadas pues en las sociedades simples o arcaicas había otros mecanismos mítico-rituales que estaban orientados hacia la construcción de una realidad comunal, que daba a los significados compartidos el sentido de hechos obvios e inapelables. El individuo, poco diferenciado él mismo, no podía realmente hacer la selección de búsqueda de un Alter o hacer la otra selección de aceptación, en caso de ser seleccionado. El amor, en las sociedades diferenciadas llegó a ser una “constelación significativa de selectividad”, un código comunicativo, que opera como “mecanismo motivacional” para reducir a términos viables y eficaces la enorme incertidumbre de un muy amplio rango de elecciones que tendría el individuo situado en una posición abierta y atomista.

Otro aporte decisivo a esta teoría emergente del amor, de tan fuerte raigambre sociológica, es la diferenciación propuesta por Luhmann entre el nivel propiamente *simbólico* y abstracto del intercambio (el dinero, el poder, la verdad, el amor...) y el nivel *simbiótico* o de soporte material del símbolo, que en cada caso tiene estrecha vinculación con el *cuerpo humano* como sistema orgánico: el símbolo del *dinero* sólo parece posible si determinado rango de *necesidades corporales* pueden ser satisfechas; el *poder* necesita del cuerpo como sujeto y objeto de *violencia física*; la *verdad* se articula al proceso orgánico de la *percepción*; y el *amor* se apoya en la *atracción erótica* por el cuerpo del Alter y en la satisfacción de los *impulsos sexuales*.<sup>23</sup> De esta manera, en una concepción integral de los fenómenos amorosos, la atracción erótica y sexual aparecen como mecanismos de dar materialidad concreta a la motivación que se necesita para superar los obstáculos impuestos por la doble contingencia.<sup>24</sup>

Como tercer aporte decisivo en la teoría de Luhmann aparece el concepto de “interpenetración” (1998b: 199-235): de sistemas psíquico-corporales (interpenetración interhumana) que al acoplarse constituyen un sistema social (interpenetración social) merced a la comunicación-significación que establecen. Se parte de la idea, ya muy generalizada hoy en día, de organización y acoplamiento estructural de sistemas autopoieticos (H. Maturana 1996), de tal modo que el mismo ser humano individual se considera como en acoplamiento de dos subsistemas, el corporal centrado en el foco de la vida, y el psíquico centrado en la conciencia. Las relaciones íntimas amorosas se

---

<sup>22</sup> Recuérdese lo dicho al inicio sobre el código triple “Amor-Ojos-Corazón”.

<sup>23</sup> Las investigaciones en Cali permiten confirmar las ideas teóricas de Giddens (1992) sobre la *experimentación* y la salida (falsa) de la *adicción* (“sexaholismo”) en la búsqueda del amor a partir del erotismo y del sexo. La experimentación está muy, pero muy favorecida en Cali por el contexto de “rumba” y de “cheveridad” (descomplicación) que domina la cultura local y facilita la búsqueda erótica y sexual en un bucle de promesa autocumplida en que opera un mecanismo sociopsicológico de desinhibición. El papel de la danza --bella y sensual lúdica de cuerpos--, de la música (léase a Kierkegaard sobre erotismo y música...) y del licor son claves en el arreglo cultural de la rumba caleña que da concreción potenciada a la materialidad del soporte simbiótico de que estamos hablando.

<sup>24</sup> Véase Sevilla (1997a) para un ensayo en que se desarrolla de modo sistemático, y con ayuda de una selección de textos de literatura-arte, el tema del amor como código de comunicación.

postulan como el acoplamiento que más facilita la auto-construcción (en diálogo de dos existencias) de los sí-mismos individuales, y por tratarse de fenómenos comunicativos, de la sociedad como sistema. Mucho es lo que la sociología puede desarrollar al aprovechar este punto de partida teórico en que se da cuenta de la relación dialógica (y amorosa) entre dos seres humanos como elemento esencial para la construcción de cada sistema identitario individual. Por fortuna, la sociología tiene bastante camino recorrido en el tratamiento teórico tema de la constitución del yo (*self*) a partir de la propuesta de G. H. Mead, por una parte y de Durkheim por la otra; este camino converge con la preocupación filosófica, ya con venerable tradición, sobre la importancia de la relación dialógica de un Yo con un *Alter* para la conformación de una existencia auténtica de ambos.<sup>25</sup>

### El magma de los amores cotidianos

No podemos llamarnos a engaño sobre la aplicabilidad inmediata de un modelo abstracto como el arriba bosquejado: los amores son reacios al análisis. El camino recorrido por la investigación en Cali nos indica que los amores en una ciudad como ésta, que es punto de llegada en el tiempo y en el espacio de una variedad grande de tradiciones culturales y raciales (¡la materialidad del cuerpo cuenta como nunca en asuntos amorosos, y Spinoza decía que nadie sabe lo que puede el cuerpo!), no pueden ser abordados con recursos teóricos simplificados. El bosquejo de una teoría sociológica referida al *Amor* como mito y ritual occidental representa tan sólo una tradición, *la europea*, que por muy potente que haya sido, debido al impacto de la cristianización de América, no anula dos hechos importantes que pesan grandemente en la ciudad. *Primero*, se trata de un mito y rito, de un código cultural, que se transmite y aprende, pero que se mantiene allá en la distancia alta de un acuerdo simplificador con el mundo. Ese código trata de domar la lubricidad desbocada “*del bruto libre / que goza donde quiere, donde puede*” (César Vallejo en *Trilce*, XIII) y que aparece aquí y allá en los relatos de entrevistas; bruto libre, sujeto además a otras pasiones varias (odio, afecto, avaricia, *libido dominandi*...) que le hacen seguir éticas prácticas, --no discursivas, no idealizadas por mitos, o apenas sometidas a mitos en construcción—las cuales rigen la gran variedad de sus transacciones, entre ellas las íntimas. *Segundo*, por lo menos otras dos importantes tradiciones culturales, con sus mitos y ritos, sobre asuntos de sexo, erotismo y afecto confluyen en Cali y tienen --a no dudarlo—importantísimo efecto, *la africana* y *la amerindia*. Sobre la primera ya hay algún avance analítico en la literatura mundial, y hemos podido hacer alguna consideración empírica puntual teniendo como foco la diferencia racial;<sup>26</sup> sobre la segunda el campo está a la espera de quien quiera roturarlo.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Un excelente resumen de esta teoría sociológica puede verse en Berger y Luckmann (1968) y en Habermas (1987: 7-64; 139-154); la tradición filosófica sobre la importancia del Alter (y el amor) en la constitución del Yo parte del joven Hegel (ver Habermas 1965), y pasando por Bathkin (dialogismo interno; 1981) y Buber (1949), desemboca en las contemporáneas discusiones de Lévinas (1974; 1998) y Ricoeur (1993). Véase Taylor (1989; 1991).

<sup>26</sup> Ver la discusión suscitada por la propuesta de Caldwell y asociados sobre “El modelo africano de sexualidad” que no fue afectado por el complejo mítico “euroasiático” que hemos venido comentando (Orubuloye, Caldwell, Caldwell y Santow 1994); y Sevilla (1999).

<sup>27</sup> Se puede partir de estudios como los de Millones y Pratt (1989) sobre las culturas andinas y de McCallum (1987) y Gregor (1985) sobre las amazónicas; Palma (1991) ha hecho comentarios interesantes sobre la *mitología colombiana*, con fuertes referencias a la sexualidad y la condición de subordinación femenina. Sevilla (1997b) da una visión global de “la sexualidad” de los colombianos con base en dos variables de una encuesta nacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARIÈS, Ph. y A. BEGIN, Comp., (1987) Sexualidades occidentales. Barcelona: Paidós.
- BADINTER, E. (1981) ¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal, siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós.
- BAUDRILLARD, J (1988) La economía política del signo. México: Siglo XXI Editores.
- BAKHTIN, M. (1981) The dialogical imagination. Austin, Tx: U. of Texas Press.
- BARTHES, R. (1980) Mitologías. México: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, P. (1994) Le corp et le sacré. Actes de la Recherche en Sciences Sociales 104:2.
- BOURDIEU, P. (1998) La domination masculine. Paris: Éditions du Seuil.
- BENJAMIN, W. (1993) Metafísica de la juventud. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (1968) La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (1997) Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno. Barcelona: Paidós.
- BUBER, M. (1949) ¿Qué es el hombre?. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOHANNAN, P. (1963) Social anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- CALDWELL, J. C., P. CALDWELL y P. QUIGGIN (1989) The social context of AIDS in Sub-Saharan Africa. Population and Development Review 15(2): 185-234.
- CAMPBELL, J. (1968) Creative mythology. London: Penguin Books.
- DE ROUGEMONT, D. (1993) El Amor y Occidente. Barcelona: Editorial Kayros.
- DUMONT, L (1993) Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne. Paris: Éditions du Seuil.
- FLANDRIN, J. L (1984) La moral sexual en Occidente: evolución de las actitudes y comportamientos. Barcelona: Ediciones Juan Granica.
- FOUCAULT, M. (1976) Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1984) Histoire de la sexualité, 2, L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité, 3, Le souci de soi. Paris: Gallimard.



- FOUCAULT, M. y R. SENNET (1981) Sexualidad y soledad. *El Viejo Topo* 61: 47-54
- GAGNON, J. (1990) The implicit and explicit use of scripts in sex research. *En* J. Bancroft, C. Davis y D. Weinstein, Eds., *The Annual Review of Sex Research*. Mt. Vernon, Iowa: Society for the Scientific Study of Sex.
- GEERTZ, C. (1966) Religion as a cultural system. *En* M. Banton (Ed.) *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock.
- GIDDENS, A. (1991) *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- GIDDENS, A. (1992) *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- GODDARD, V. (1987) Honor and shame: the control of women sexuality in Naples. *En* P. Caplan (Ed.), *The cultural construction of sexuality*. London: Routledge.
- GRAVES, R. (1985) *Los Mitos griegos*. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial.
- GREGOR, T. (1977) *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GUTIERREZ, V. (1963) *La familia en Colombia: Trasfondo Histórico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- GUTIERREZ, V. (1968) *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tercer Mundo.
- GUTIERREZ, V. (1988) Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: El caso de Santander. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (En colaboración con Patricia Vila).
- GUTIERREZ, V. (1995) Ayer y hoy de la relación de los géneros en el patriarcalismo. *Innovación y Ciencia* 4(4): 64-71.
- HABERMAS, J. (1973) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HABERMAS, J. (1985) Travail et interaction: remarques sur la "philosophie de l'esprit" de Hegel à Léna. *En* J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*. Paris: DeNoël.
- HABERMAS, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa, II*. Madrid: Taurus.
- IMBASCIATI, A. (1981) *Eros y logos*. Barcelona: Herder.

- JUNG, C. G. y Ch. KERENYI (1968) Introduction a l'essence de la mythologie. Paris: Payot.
- KARADY, V. (1994) Bonnes à tout faire et prostituées. Actes de la Recherche en Sciences Sociales 104: 3-17.
- KERENYI, CH. (1968) La jeune fille divine. En C. G. Jung y Ch. Kerényi, Introduction a l'essence de la mythologie. Paris: Payot.
- KUNDERA, M. (1994) Los testamentos traicionados. Barcelona: Tusquets Editores.
- LAQUEUR, T. (1990) La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid: Ediciones Cátedra.
- LASCH, C. (1991) The culture of narcissism: American life in the age of diminishing expectations. New York: W. W. Norton Co.
- LAVRIN, A. Coord. (1989) Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII. México, D. F.: Grijalbo.
- LEVINAS, E. (1974) Autrement qu'être ou au delà de l'essence. The Hague: Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1998) Entre nous: on thinking-of-the-other (European perspectives). New York: Columbia University Press.
- LIPOVESKI, G. (1993) L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Éditions Gallimard.
- LUHMANN, N (1985) El amor como pasión: la codificación de la intimidad. Barcelona: Ediciones Península.
- LUHMANN, N. (1998a) Los medios generalizados y el problema de la contingencia. En N. Luhmann, Teoría de los sistemas sociales (artículos). México: Universidad Iberoamericana.
- LUHMANN, N. (1998b) Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general. Barcelona: Anthropos.
- MAFFESOLI, M (1990) La prostitución como *forma* de socialidad. Nueva Sociedad 109: 106-115.
- MAFFESOLI, M (1997) Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo. Barcelona: Paidós.
- MANDOKI, K. (1994) Prosaica: introducción a la estética de lo cotidiano. México: Editorial Grijalbo.
- MARCUSE, H. (1969) Eros y civilización. Barcelona: Seix Barral.

- MASTRETTEA, A. (1994) El silencio más fino. *En* A. Mastretta, Puerto libre. Santafé de Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- MATURANA, H. (1996) La Organización de lo viviente: una teoría de la organización de lo vivo. *En* H. Maturana, La realidad: ¿objetiva o construida?, II. Barcelona: Anthropos.
- McCALLUM, C. (1994) Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu. *En* P. Harvey y P. Gow, (Eds.), Sex and violence: issues in representation and experience. London: Routledge.
- MILLONES, L. Y M. PRATT (1989) Amor brujo: imagen y cultura del amor en los Andes. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ORUBULOYE, I. O, J. C. CALDWELL, P. CALDWELL y G. SANTOW (1994) Sexual networking and AIDS in Sub-Saharan Africa: Behavioral research and the social sciences. Caberra: National University of Australia, Health Transition Series, No. 4.
- OKAMI, P. y L. PENDELTON (1994) Theorizing sexuality: seeds of a transdisciplinary paradigm shift. *Current Anthropology* 35(1): 85-91.
- PALMA, M. (1991) La mujer es puro cuento: feminidad aborígen y mestiza. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- PARKER, R. G., G. HERDT, y M. CARBALLO (1991) Sexual culture, HIV transmission, and AIDS research. *Journal of Sex Research* 28(1): 77-98.
- PARKER, R. G. y GAGNON, J. H., Eds. (1995) Conceiving sexuality: approaches to sex research in a postmodern world. Londres: Routledge.
- PATEMAN, C. (1995) El Contrato sexual. Barcelona: Anthropos.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1952) Taboo. *En* A. R. Radcliffe-Brown, Structure and function in primitive society. London: Cohen & West.
- RICOEUR, P. (1993) Soi-même comme un autre. Paris: Éditions du Seuil.
- SEVILLA, E., Ed. (1996) Prosa antropológica y otros estudios previos sobre sexualidad, erotismo y amor. Documentos de Trabajo No. 23, Cidse, Universidad del Valle, Cali.
- SEVILLA, E., Ed. (1997a) Erotismo y racionalidad en la ciudad de Cali: Informe científico del proyecto Razón y Sexualidad, Fase 1. Documentos de Trabajo No. 32, Cidse, Universidad del Valle, Cali.
- SEVILLA, E., Ed. (1997b) Estudios sobre significación y comunicación en los amores caleños. Documentos de Trabajo No. 37, Cidse, Universidad del Valle, Cali.

- SEVILLA, E. (1997a) Amores, poetas y comunicación. (Ensayo ganador Premio Nacional de Artes, Comunicación, Universidad del Valle, 1997). Inédito.
- SEVILLA, E. (1997b) Perfiles de la Sexualidad, a propósito de las diferencias entre hombres y mujeres en Colombia. Estudios Demográficos y Urbanos (El Colegio de México), vol. 12(1,2):261-306.
- SEVILLA, E. (1999) Amores y racismo (en este volumen).
- SIMMEL, G. (1971) Eros, Platonic and modern. *En* G. Simmel, On individuality and social forms, Chicago: The University of Chicago Press.
- STENDHAL. (1968) Del amor. Madrid: Alianza Editorial.
- STONE, L. (1977) The family, sex and marriage in England 1500-1800. London: Weidenfeld & Nicolson.
- TAYLOR, Ch. (1991) The ethics of authenticity. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1989) Sources of the self: the making of modern identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- VANCE, C. S. (1991) Anthropology discovers sexuality: an theoretical comment. Social Science and Medicine 33(8): 875-884.
- VELASQUEZ, MADGA, Directora Académica (1995) Las mujeres en la historia de Colombia. Tomos I-III. Santafé de Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social / Editorial Norma.
- WEBER, M. (1983) Ensayos sobre sociología de la religión. Madrid: Taurus.
- WEEKS, J. (1998) Sexualidad. México: Paidós Mexicana.
- WHIMSTER, S. (1995) Max Weber on the erotic and some comparisons with the work of Foucault. International Sociology 10(4): 447-462.

## 2. NOTAS CONCEPTUALES SOBRE EL SENTIDO MORAL DE LOS AMORES PARA LOS ESTUDIOS QUE SE ADELANTRAN EN LA CIUDAD DE CALI

Febrero de 1999

En el estudio de las distintas modalidades que adquieren los amores en la ciudad de Cali el Proyecto “Razón y Sexualidad” no puede evitar tratar el asunto moral de fondo que fue bien identificado por Foucault con la frase certera de “juegos de verdad”: *¿quién, al fin de cuentas, soy yo?*. Como veremos, esta ubicación del individuo en un espacio moral – análoga a la ubicación de todo cuerpo cartesiano en un espacio físico— es inescapable aun en los casos en que, al parecer, se ha perdido todo respeto por las codificaciones y reglas tradicionales de conducta, estén ellas basadas en creencias religiosas o en consideraciones de pura conveniencia estratégica o táctica. Todo ser humano por el hecho de construirse una identidad personal tiene que asumir el papel de *sujeto moral*, o al menos intentarlo. Este imperativo rige para todas las vivencias y acciones intencionales; las que ocurren en los juegos amorosos tienen, sin embargo, la característica especial de que implican, como dice Foucault, una objetivación de la subjetividad individua ante sí y ante un Alter, con el que se tiene un intercambio que –por definición—es íntimo y pone cuerpos y psiquismos frente a frente.

En el Grupo de Investigación “Salud y Sexualidad”, que alberga el Proyecto “Razón y Sexualidad”, se están adelantando bajo mi dirección dos estudios de trabajo de grado que demandan atención especial sobre el asunto de la constitución de sujetos morales y me llevaron a escribir estas notas de orientación general. Ambos proyectos versan sobre amores de hombres con hombres<sup>28</sup> y, tal vez por la presión social negativa que tradicionalmente recibe esta modalidad de relaciones, los “juegos de verdad” han sobresalido en las entrevistas, para quien bien las mira, como punto recurrente. Desde luego, todas las modalidades de amores, de hombres con hombres, de mujeres con hombres, y de mujeres con mujeres –en sus distintas versiones—imponen a sus actores estos cuestionamientos sobre el sentido de la propia existencia, aunque a veces otras urgencias de la vida parezcan silenciarlas. Por tanto, las siguientes consideraciones conceptuales sirven de punto de reflexión también para los otros proyectos que están en desarrollo.

### Formación de sujetos y juicios morales

Lamaré *sujeto moral* a una persona que, con motivo de ciertas vivencias y acciones en las que se cree involucrado, se hace preguntas sobre el sentido que ellas tienen para su propia orientación dentro de un *espacio moral* en el que se ha ubicado al actuar. Ese espacio se llama *moral* porque hace referencia, en últimas, al sentido de la vida humana con el cual este sujeto se siente identificado. El término “moral” viene de *mores* (costumbres) y se usa para referirse, entonces, al sentido de nuestras costumbres. Como dice Charles Taylor (1989: 28), a quien seguiré de cerca en estas notas, parece que hay una muy estrecha relación entre la *identidad* de un individuo que se pregunta, “*bueno*,

---

<sup>28</sup> Antonio J. Marín, “Constitución de sujetos morales en casos de prostitución homosexual masculina” (título provisional); tesis de Maestría en Sociología, Universidad del Valle. Santiago Moreno, “Amores de hombres con hombres en un parche caleño” (título provisional); trabajo de grado en Sociología, Universidad del Valle.

*entonces ¿quién soy yo?* y su ubicación en un espacio moral que está conformado por preguntas sobre lo que es bueno o malo, lo digno o no digno de hacer, lo que vale la pena y lo que es trivial o secundario. Como en el caso del sentido de orientación *espacial física*, sólo en casos extremos de desórdenes psíquicos, se da realmente en las personas una ausencia de orientación, o por lo menos de búsqueda de orientación, en el *espacio moral*. Taylor (1989: 15) propone tres ejes fundamentales del espacio moral que permiten responder a las preguntas morales: un sentido de respeto y obligación para con los otros seres humanos, un sentido de lo que constituye una vida llena (o buena), y un conjunto de nociones sobre la propia dignidad. La manera como estos ejes son concretados por las diversas sociedades, --pues los individuos hacen sus juicios morales dentro de determinadas sociedades-- es variada y da origen a las diversas *moralidades empíricas* (conjuntos de supuestos y criterios sobre el espacio moral) que estudia el sociólogo o el historiador. Los esfuerzos sistemáticos por establecer cuáles son --o mejor *deben ser*-- los *últimos criterios*, basados en la fe o en razonamientos, constituyen el dominio de la *ética* o teoría de las moralidades. A lo largo de la historia de Occidente los filósofos morales, desde Aristóteles a Rawls, han hecho variadas y en veces contradictorias propuestas de ética que no es el caso bosquejar aquí.

El individuo común que hace juicios morales rara vez se hace preguntas *últimas y filosóficas* (éticas) sobre el espacio moral en que se desenvuelve; se vale casi siempre de axiomas y hábitos mentales (emocionales-rationales) que han traducido a términos prácticos, el conjunto de supuestos que conforman *para él y los suyos*, como horizonte implícito, un determinado espacio moral. Digo “los suyos”, pues en el proceso de formarse como persona recibió de otros ese horizonte de supuestos morales, y asimiló tal vez sin darse cuenta los hábitos mentales, llamados por algún autor “algoritmos para solución de dilemas morales”, con que opera en la vida práctica.

Los estudiosos de la psicología evolutiva han establecido, para el desarrollo ontogenético (individual) diversos niveles jerárquicos de desarrollo moral, en los que se aplican diferentes algoritmos, que están organizados en un orden que va desde la total dependencia de códigos externos (heteronomía) hasta la autonomía basada en principios generales que permiten al sujeto deducir sus propias normas. La propuesta más conocida al respecto es la de los seis niveles del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg (1969), quien se ubica dentro de la más amplia tradición cognitivista de desarrollo psicológico propuesta por Piaget. Podría decirse que sólo los que han llegado al sexto nivel de Kohlberg merecen llamarse “sujetos morales” autónomos, pues muchos se quedan en estadios intermedios y allí utilizan algoritmos más o menos heterónomos.

Los sociólogos no se han quedado atrás en propuestas coherentes que se remiten a uno de los fundadores de la disciplina, Emile Durkheim. Conciben el desarrollo moral completo como la internalización y apropiación de normas de conducta, en un proceso que coincide con la estructuración misma de la identidad de las personas y la definición de cómo es el mundo social. El clásico librito de Berger y Luckmann (1968) en su capítulo sobre “la sociedad como realidad subjetiva” resume bien la mejor tradición sociológica al respecto, que tiene como un clásico la teoría del “*self*”, “los otros significativos” y “los otros generalizados”, de G. H. Mead (1934). También en el discurso sociológico sobre la formación de la realidad subjetiva la pregunta que se hace el individuo en formación *¿quién soy yo?* resulta decisiva. Habermas ha resumido también esta tradición en su tratado sobre la acción comunicativa (1987,II: 7-161) y ha hecho comentarios adicionales

desde la sociología sobre la identidad del yo y los niveles de desarrollo moral propuestos por Kohlberg (Habermas 1981).

### Dos precisiones sobre la moralidad de los amores

La decisión de preguntarse por el sentido moral de los amores (sean ellos dentro del mismo género o con género diferente) plantea de entrada dos obstáculos que se deben salvar inmediatamente pues se trata de malentendidos que pueden perturbar la tranquila reflexión sociológica que deseamos acometer en nuestros proyectos. El doble obstáculo surge de la idea, muy extendida como posición “moderna”, de que no es “*in*” la injerencia de *moralismos* en asuntos de la *vida privada e íntima* atinente al sexo, al erotismo y al afecto. Los dos términos en *italica*, “moralismo” y “vida privada e íntima”, identifican los obstáculos sobre los que discurriré brevemente para dejarlos de lado.

1. Entiendo por *moralismo* el intento de apelar mecánicamente a ciertos códigos preestablecidos, que como automatismo fijos de valoración, resuelven mediante la comparación de lo ejecutado con lo prescrito, las cuestiones morales puntuales que surgen en la vida cotidiana. Moralismo es, pues, una manera entre otras, de resolver el problema más general de emitir juicios morales, que es la tarea de todo *sujeto moral*. Los juicios de un sujeto moral no pueden emitirse si éste no acepta, por fe religiosa o como resultado de un razonamiento, la validez de los criterios últimos, o supuestos básicos, que sirven de “norte” para su orientación en el espacio moral. Pero los moralismos están amarrados a cuerpos históricos de doctrina que han traducido los criterios últimos (o principios) de una moralidad concreta a cuerpos codificados, que son expuestos periódicamente por los educadores y defensores de “la moral”, memorizados por los súbditos del código, y sirven como de algoritmos automáticos para quien necesita hacer juicios morales. Los códigos cristiano-católicos referentes al “Sexto Mandamiento”, que llegaron con el tiempo a nimios detalles de casuística, son un buen ejemplo de tal traducción.<sup>29</sup>

Foucault (1984-2:37) ha designado los modos moralistas de resolver el problema moral como “*morales orientadas hacia el código*” y ha dedicado buena parte de su *Historia de la Sexualidad* a describir y criticar la codificación cristiana en lo que tiene que ver con los amores. Habló también, sin desarrollar mucho el asunto, de una alternativa “moderna” y secularizada de codificación moralista sobre la sexualidad, la de la “*Scientia Sexualis*”. Las versiones modernas y secularizadas de estas modernas codificaciones llegan a veces, merced a la mistificación de la ciencia combinada con el afán de lucro, a generar tanto o más dependencia automática del código que el antecedente religioso suplantado (Béjin 1987). En los casos de “moralismo”, religioso o secular, los individuos, súbditos del código, se ven eximidos de actuar como *sujetos morales autónomos* porque tienen en el

---

<sup>29</sup> Aun las versiones modernas del moralismo católico, mucho más genéricas, siguen siendo tajantes en la definición de lo que es y debe ser el espacio moral; quien las acoge lo hace mediante un acto de fe sobre *cómo* es el mundo y *cómo debe ser*. Ejemplo, sobre las relaciones homosexuales se dice lo siguiente en el Catecismo de la Iglesia Católica (1993:516): *los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados [...]. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso*. Es fácil en la cita anterior identificar los supuestos sobre el mundo social que son objeto de creencia ciega.

código un sustituto mecánico del juicio y cuentan con jueces de oficio que ayudan, con sus prédicas periódicas y sus servicios privados de consulta (confesionarios, ciertos buffets profesionales) para resolver las cuestiones morales.

En cambio, los auténticos sujetos morales, que según Foucault tienen “*morales orientadas a la ética*”, evalúan con libertad de juicio, ayudados por principios generales, las diversas instancias de la vida para decidir lo que se debe hacer y cómo se debe hacer. Sin duda ellos también cuentan con algoritmos o hábitos de juicio moral que facilitan el ejercicio de su conciencia moral, pero su dinámica se encuentra por encima de los códigos a tal punto que pueden tomar decisiones que son transgresoras de determinados códigos cuando su juicio, basado en principios, así lo aconseja. La jerarquización de principios éticos --por ejemplo lealtad a las leyes cívicas versus piedad familiar en el caso de Antígona-- fue establecida desde la época griega clásica como modo de solución a las aporías que plantea la existencia cotidiana.

Por tanto, el moralismo puede mirarse como un estancamiento del desarrollo de las personas como sujetos morales en un estadio de *convencionalismo* más o menos rígido en que predomina como guía de la conducta el ajuste a un cuerpo externo y preestablecido de normas, que en ocasiones llega hasta el detalle casuístico. Quedará claro al lector, entonces, que el planteamiento de fondo de los estudios adelantados en la Grupo no tienen nada que ver con moralismos sobre los amores. En primer lugar porque no implican adherencia alguna a moralidades sexuales específicas; en segundo lugar porque, como no se emiten juicios *desde una moralidad concreta*, resulta imposible acudir a algoritmos o códigos preestablecidos (por ejemplo los cristianos, o los sexológicos). Nuestros estudios serían de “ética descriptiva”, o mejor de “sociología de las moralidades amorosas”, en tanto buscan observar si los individuos entrevistados asumen *un punto de vista moral cualquiera* frente a sus acciones y vivencias de amores y, en caso de ser así, establecer qué tipo de moralidades empíricas parecen haber concretado a lo largo de sus biografías amorosas.

2. La superación del otro obstáculo, que pretende excluir del ámbito moral cualquier asunto atinente a la *vida privada* (y con mayor razón a la *íntima* vida amorosa), es más difícil de tratar; requiere hilar con bastante finura los conceptos, pues ese obstáculo tiene una fuerte y bien razonada opinión a su favor. En efecto, Richard Rorty (1989: xiv-xv) sostiene que la vida contemporánea presenta dos ámbitos de vivencia y acción que son inconmensurables, imposibles de unificar en una teoría ética coherente: uno es el ámbito de la “*self-creation*” (producción del propio ser), y otro el de la justicia (o solidaridad). El primero es “*necesariamente privado, no compartido, no susceptible de argumentación*”. El segundo “*es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio argumentativo*”. Si --según Rorty-- en el segundo ámbito, el que admite argumentación, no se dan “algoritmos para resolver dilemas morales”, mucho menos se admitirán en el otro, el privado, en donde no hay posibilidad siquiera de argumentar. Rorty dictamina que quien diga que tiene tales algoritmos, válidos para los dos ámbitos, vistos de manera unificada o vistos por separado, “suscribe aún a alguna forma de fe religiosa o de racionalismo ilustrado”. En conclusión, según esta propuesta, el ámbito *privado*, el de la *self-creation*, queda excluido *a fortiori* del ámbito moral, pues no cuenta siquiera con una base argumentativa que permita hacer la discusión.



Un autor que sostiene, en contra de Rorty, la posibilidad y conveniencia de una moral universalista –es decir, válida para todos-- que se basa en la *argumentación racional* es Jürgen Habermas (1990). Pero él también parece excluir el ámbito privado de consideraciones morales. Antje Gimmler nos resume bien esta posición habermasiana y a la vez nos ofrece una salida:

*La separación entre cuestiones de justicia (que, como cuestiones morales y legales, son aptas para el discurso práctico) y cuestiones que conciernen a los modos individuales de vida está basada en el presupuesto de que sólo los conflictos intersubjetivos son relevantes a la moralidad. Para Habermas el proceso de autoconocimiento [self-understanding] y autodeterminación [self-determination] de los sujetos en escoger su modo de vida no es una cuestión de teoría moral. Pero este es un punto de discusión pues hay allí conexiones que es difícil que una teoría moral eluda. Desde el punto de vista de Habermas los planes de los sujetos para sus modos individuales de vida y sus auto-concepciones [self-conceptions] están conectados con la teoría moral no sólo a través de posibles conflictos sino por la intersubjetividad que hay en el proceso de establecer la propia identidad y el sentido del self. (Gimmler 1999).*

El punto de la intersubjetividad como condición de formación de la identidad personal está diáfano para los sociólogos: según la venerable tradición de la que Durkheim (1954 [1911]) y G. H. Mead (1934) son los máximos pilares (ver Habermas (1987,II: 7-161), la intersubjetividad, concretada en juegos comunicativos y significativos de lenguaje, es indispensable para la constitución del individuo como ente social (persona). Si esto es verdad, no es posible excluir las cuestiones de la vida privada --las de la *self-creation* de Rorty-- del espacio moral, debido a que otros (los “Otros Significativos”) están involucrados en dicho proceso. Dicho de otro modo, aun dentro de las propuestas de Habermas, es justificado, hablar de un *punto de vista moral* con respecto a asuntos de la vida privada, porque hay implicaciones intersubjetivas, al menos en lo que se refiere a la constitución de los individuos como identidades (*self-creation* de Rorty; *self-determination and self-understanding* de Habermas).

Miremos entonces ahora en el campo de *los amores* cuales son sus implicaciones de intersubjetividad y, por tanto, de problematización moral. Antes de hacerlo, despejemos un punto que hoy es cuestionado, el referente a cierto absolutismo que algunos autores advierten en la propuesta de Foucault sobre la sexualidad. En su *Historia* (vol. 2: 12-13) Foucault sugiere que un sujeto asume un punto de vista moral cuando asume ciertos “juegos de verdad” que obligan a ese individuo --cuando es sujeto moral-- a preguntarse, frente a un conjunto de acciones y vivencias que conforman una determinada experiencia histórica: *En vista de ésto ¿quién soy yo? ¿Seré un loco, un enfermo, un criminal, un perverso, un ... qué?* Esta serie de preguntas constituyen la “substancia moral” del sujeto en cuestión, una forma de la pregunta “¿quién soy yo”, que no tiene nombre, según Betty Frieden. Se critica a Foucault el que en sus escritos haya una tendencia a dar un peso *nuclear* a este tipo de *preguntas cuando ellas están referidas a las prácticas de amores*. A tal punto son importantes las preguntas sobre amores que para él “la sexualidad” (su

término para nuestros “amores”) parecería constituir “*el núcleo mismo de la experiencia humana*” (Giddens 1992: 25).<sup>30</sup>

Giddens propone que, sin quitar a los amores la muy estrecha relación, establecida según él desde Freud, con la constitución de la propia identidad, la pregunta moral fundamental de “¿quién soy?”, repetida con tanta intensidad por los sujetos contemporáneos, se hace en términos *más amplios*, de los cuales los amores son una instancia *principal*, pero no *nuclear*. La pregunta versa sobre el conjunto de procesos que tienen que ver con la materialidad del *cuerpo* (dieta, sexo, erotismo, figura) y --en últimas-- con el proyecto y el estilo de la propia vida. Precisamente, un componente principal de este estilo moderno es la intensificación de la reflexividad existencial que hace que hoy los individuos continuamente se pregunten sobre su propio yo. Por ello, Giddens, se permite decir que hoy por hoy “la sexualidad” (nuestros “amores”) constituye no propiamente el núcleo (como diría Foucault) sino *un rasgo prominente* de la personalidad contemporánea.

De ser esto así, quedaría debilitado el argumento (de origen foucaultiano), antes elaborado, de que los amores implican un punto de vista moral porque están en el corazón mismo de la constitución de las identidades personales, que implican innegables procesos intersubjetivos. Pero aun quitando la *nuclearidad* de las preguntas sobre amores dentro del cuestionamiento moral entre los contemporáneos no hay duda de que las prácticas de amores siguen siendo *importantes* en la biografía personal como ingredientes del proceso constitutivo de los sujetos humanos como personas. La propuesta psicogenética de Freud estableció bien, desde el primer tercio del siglo XX, la relación entre amores e identidad personal, en particular con referencia a la diferenciación de los géneros; las propuestas alternativas al freudismo no niegan esta relación estrecha sino que acuden a otras lógicas de la psicodinámica formativa para explicarla<sup>31</sup>; más aún en filosofía hay una larga tradición de pensamiento, iniciado por el joven Hegel, que hace del amor algo así como un crisol especial para que se forme el *reconocimiento* del Alter, que es fundamental para la constitución de la propia singularidad e identidad. Por todo ello creemos que sí resulta pertinente para el discurso sociológico preguntarse sobre el *punto de vista moral* referido a las prácticas de amores.

Pero aun en el caso de que las cuestiones de amores no fueran hoy muy relevantes como elementos de la constitución identitaria de una persona, no por ello resulta injustificado tratarlas desde un punto de vista moral. Hemos visto antes, hablando de Habermas, que sí hay mérito para una teoría moral cuando *hay una relación intersubjetiva involucrada*. Puesto en términos que no hacen referencia a la *psicogénesis* sino al *ejercicio adulto de la vida cotidiana*, tenemos que las prácticas de amores, tal como las hemos definido, versan sobre un Otro: sobre la materialidad de su cuerpo (o parte de él) como objeto de placer sexual; sobre su sensibilidad como objeto de caricia erótica; sobre su sistema psíquico como objeto de afecto; o sobre una combinación dual o tripartita de estas

---

<sup>30</sup> Según Miguel Morey Foucault define la sexualidad como “*un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado para sí mismo y para los otros*” (Morey 1990:33). A su vez, Sennet y Foucault (1978) dicen que “*La sexualidad es, sobre todo, el medio por el cual la gente intenta ser consciente de sí misma*”; otra manera de decir que es el modo como la gente se objetiva ante sí y ante los otros.

<sup>31</sup> Véanse, por ejemplo, Stoller (1984); Chodorov (1988); y Gilligan (1982).

instancias. Por tanto, aun en esta perspectiva mínima, hay justificación para la *injerencia moral* (no moralista) en el ámbito de la vida amorosa.

### La reducción sociológica de la cuestión moral en los amores

La discusión anterior llevó a considerar como legítima una pregunta de orden moral sobre amores como tema del discursar sociológico sobre asuntos de amores. Esta pretensión resulta más simple de defender si nos ponemos de acuerdo sobre una definición *sociológica, no ética*, de moral, lo cual implica no una negación de la ética sino una reducción a términos sociológicos de problemas que también pueden plantearse en términos éticos. La distinción la establece Niklas Luhmann (1998: 219) al definir como *moral, en sentido sociológico, no ético*, un sistema de comunicación mediante el cual los seres humanos se otorgan mutuamente *estima o desestima*. Los términos *éticos* de los problemas morales no apelan a la *estima* (aunque una determinada teoría ética podría hacerlo<sup>32</sup>) sino a consideraciones de principios válidos por sí mismos, a los que se llega por fe o por razonamiento compartido. Esta apelación a principios ulteriores, --de común aceptación, universalistas o relativistas-- es lo que distingue las propuestas *éticas*, desde Aristóteles hasta Rawls, de la propuesta *sociológica* de Luhmann, que estamos considerando. Se trata de una propuesta de *otro* orden de conocimiento (de la sociología como teoría de la sociedad, no de la ética como teoría de las moralidades) y se trae aquí como herramienta heurística para determinado conjunto de problemas. Los otros problemas, más profundos tal vez, que plantea “el punto de vista moral” sobre los amores se dejan a la ética y salen por tanto del ámbito de nuestra competencia o interés actual.

*Estima*, según Luhmann, es un reconocimiento general y una valoración que Otros (significativos) otorgan a alguien que cumple con determinadas expectativas que permiten que las relaciones sociales continúen. La *desestima* opera con la misma lógica pero con signo contrario. La *estima*, criterio de esta moral sociológica, se atribuye a la *persona toda*, pero la base empírica predominante de esa atribución la constituye *hoy en día* una secuencia de vivencias y acciones cuya autoría se atribuye al alguien en cuestión. En ciertas sociedades (arcaicas) la *estima* era atribuida con base en otros criterios predominantes, por ejemplo, la pertenencia a determinado grupo social.

Con referencia a los amores, y *en los términos reducidos* de una noción sociológica de moral como atribución de *estima* o *desestima*, podemos entonces concluir que es perfectamente legítimo e importante en los proyectos que se desarrollan dentro del Grupo “Salud y Sexualidad” hacerse la pregunta sobre la “sustancia moral” de esas acciones. Esta indagación parece simple, si se mantiene en los términos sociológicos de *estima-desestima*. Sin embargo, no estoy muy seguro de que la complicada discusión de las secciones anteriores estén de sobra. Puede muy bien suceder que, al trabajar con cuidado y dentro de los rigurosos términos de la *reducción sociológica*, un conjunto de preguntas empíricas que despejen esta cuestión fundamental de la existencia humana, abramos el camino para resolver, o por lo menos plantear mejor, el conjunto enorme de problemas *éticos* que se bosquejaron al comienzo.

---

<sup>32</sup> Más arriba se dijo que uno de los ejes éticos propuestos por Charles Taylor es la noción de “dignidad”, idea que bien podría vincularse a esta noción sociológica de “estima”, pues la dignidad se plantea ante “los otros”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Béjin, André  
1987 Crepúsculo de los psicoanalistas, aurora de los sexólogos. *En* Ph. Ariès, *et al.* Sexualidades occidentales. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann  
1968 La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Chodorov, Nancy  
1988 Psychoanalytic theory and feminism. Cambridge: Polity Press.
- Durkheim, Emile  
1954 [1911] The elementary forms of de religious life. London: Allen & Unwin.
- Foucault, Michel  
1984 Histoire de la sexualité 2, Le souci de soi. Paris: Gallimard.
- Giddens, Anthony  
1992 The transformation of intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies. Stanford, Cal.: Stanford University Press
- Gilligan, Carol  
1982 In a different voice: psychological theory and women's development. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gimmler, Antje  
1998 The Discourse Ethics of Jürgen Habermas.  
<<http://ethics.acusd.edu/intro.html>>
- Habermas, Jürgen  
1981 Desarrollo de la moral e identidad del yo. *En* J. Habermas, La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid: Taurus.
- 1887 Teoría de la acción comunicativa, Vols. I y II. Madrid: Taurus.
- 1990 Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Iglesia Católica  
1993 Catecismo de la Iglesia Católica. Santafé de Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia.
- Kohlberg, Lawrence  
1969 Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to socialization. *En* David A. Goslin, Ed., Handbook of socialization theory and research. Chicago: Rand McNally.

Mead, George Herbert

1934 Mind, self and society. Chicago: The University of Chicago Press.

Morey, Miguel

1990 Introducción. *En* Michel Foucault, Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Sennet, Richard y Michel Foucault

1978 Sexualidad y soledad. *El Viejo Topo* 61: 47-54.

Stoller, Robert

1989 Masculin ou féminin?. Paris: Presses Universitaires de France.

Taylor, Charles

1989 The sources of the self: the making of modern identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

### 3. SOBRE AMORES Y RACISMO EN CALI

*Contribución a la Tercera Semana de Investigación  
de la Facultad, Octubre 5 a 9 de 1998*

#### **Cali y nuestro estudio de amores y sus flores**

El pequeño estudio que hoy presento puede tomarse como la apertura de una puerta de las muchas que queremos abrir para entrar al campo de estudio de los amores en la ciudad de Cali. Procede de una obra en curso que apenas inicia la fase de análisis y producción de informes a partir de un amplio cuerpo de materiales empíricos recogidos con paciencia en situaciones de habla propias de la estrategia etnográfica de entrevistas a profundidad. El trabajo ha estado a cargo de un *Grupo de Investigación* constituido por sociólogos y estudiantes de sociología de pregrado y postgrado, hombres y mujeres, blancos, negros, mestizos, bajo la dirección de un antropólogo, profesor titular de la Facultad. El Grupo se formalizó en 1996 con el nombre de “*Salud y Sexualidad*” y tiene a su cargo el Proyecto “*Razón y Sexualidad*” financiado por Colciencias<sup>33</sup>, además de un conjunto importante de trabajos de tesis del pregrado y maestría en Sociología<sup>34</sup>. El proyecto Colciencias, del cual el trabajo de hoy es una pequeña muestra anticipada, tiene como objetivo general describir las lógicas que rigen diferentes encuentros de amores en la ciudad de Cali.

Por *amores* entendemos, dentro de una tradición que se remonta a las jarchyas, zéjeles y villancicos castellanos del siglo XIII en España, los encuentros sexuales, eróticos y amorosos que han desvelado a hombres y mujeres desde siempre. Amores los hay muchos y variados. Es clásica la diferenciación que hizo Stendhal en 1820 entre amor-pasión, amor por placer, amor físico, y amor por vanidad; es también conocida la distinción de Ortega y Gasset, un siglo más tarde, en comentario a Stendhal, entre instinto sexual, amor sexual, y enamoramiento (que lleva al amor-pasión); Bataille, en 1957 habló de erotismo de los cuerpos, erotismo de los corazones, y erotismo sagrado; Octavio Paz de la llama doble; y... podríamos seguir enumerando distinciones que se que deben todas multiplicar por tres: primero la posibilidad de encuentros de hombres con mujeres; segundo de hombres con hombres; y tercero, de mujeres con mujeres; porque todos son amores.

---

<sup>33</sup> Proyecto “Razón y Sexualidad”, Cidse-Colciencias, ID 1106-10-224-95, Fase 2.

<sup>34</sup> En el Grupo han trabajado como investigadores las siguientes personas: Sociólogos Mónica Córdoba, Fernando Navarro, Alexandra Martínez, Félix Riascos, Alexander Salazar, Teodora Hurtado, Alejandra Machado, Yolanda Guarín; psicólogo Antonio J. Marín, estudiante de maestría en Sociología; filósofa Elba Mercedes Palacios; estudiantes de sociología Santiago Moreno, Edwin Martínez, Katherine Rosero, Zoraida Saldarriaga, Ramiro Agudelo, Paola Cano y Consuelo Malatesta. Todos ellos, en forma e intensidad diversa, han contribuido con trabajo de campo y con reflexiones compartidas en el contexto de trabajo al avance del conocimiento sobre los tópicos del proyecto.

Ante tanta posibilidad de distinciones bástenos decir que todas ellas caben bien bajo el término castizo de *amores*, y que para el propósito de hoy es suficiente atenernos a la simple distinción del verso de Lope de Vega: “*Los amores que con vos tuve fueron de pasatiempo, sin que dellos alcanzase otra cosa, sino las flores que vos sabéis*”. Amores y sus flores. Esta frase tiene resonancias fuertes para Cali, a partir de la propuesta musical de Piper Pimienta, “*las caleñas son como las flores*”, que algún redactor de *El País* amplió en días pasados --para protesta calculada de otro columnista-- a “*los caleños son como las flores*”. Cali sería un jardín propicio para los amores y sus flores, en sus variadas formas, antiguas, modernas, postmodernas. Lo proclaman ciertas voces que dan cuerpo a un imaginario que explicaría la peculiaridad del jardín por el mecanismo socio-psíquico de la promesa autocumplida.

El proyecto inicialmente seleccionó como frentes de trabajo, los amores que ocurren en situaciones de prostitución femenina; de amores no prostituidos de hombres con hombres; y de amores ocasionales (no conyugalizados) de mujeres con hombres. Posteriormente prestamos atención a otras modalidades de encuentro tales como la experimentación y socialización amorosa de los adolescentes; la prostitución homosexual de jovencitos y el impacto de la experiencia en su identidad personal; los amores (ocultos) que se dan entre mujeres; y los amores en que uno de los implicados pertenece a la categoría racial negra residente en la ciudad. Este último tópico, por la histórica asociación entre condición de persona negra y discriminación llamada racista, permite plantearnos algunas inquietudes sobre la relación entre amores y racismo. El estado de la investigación y las limitaciones de tiempo no permiten ser exhaustivos. Bosquejaré una plataforma conceptual para interpretar las complicadas relaciones entre amores, clasificación racial de Alter en la pareja, y su tratamiento racista o no racista; como sustento empírico de referencia a la ciudad presentaré, como botón de muestra, un relato de entre los muchos que con trabajo paciente de interpretación-construcción etnográfica se puede hacer de las entrevistas que tenemos. Quedará, por tanto, la puerta abierta para posteriores discusiones.

El trabajo de campo específico sobre esta modalidad de encuentros amorosos interraciales ha producido un importante acervo de material audio representado en 28 entrevistas a profundidad que fueron realizadas por los sociólogos Félix Riascos Benavides, Teodora Hurtado Saa, y por la filósofa Elba Mercedes Palacios Córdoba. Con ellos avanzamos, apoyados por el resto del Grupo de Trabajo, en el preanálisis de parte del material recogido. En diciembre de 1997 tuvimos la oportunidad de presentar resultados preliminares en la ponencia “Presencia Afrocolombiana en el Erotismo Caleño ¿Utopía Mestizante o Sutil Metáfora Racista?” que escribimos con Teodora para el VIII Congreso de Antropología en Colombia. La ponencia puede ser consultada en el No. 37 de los Documentos de Trabajo del Cidse, “Estudios sobre Significación y Comunicación en los Amores Caleños” y en el “Rincón de los Amores”, que estamos organizando en una revista experimental de ciencias sociales llamada *Redescripciones*, a la que se podrá acceder a través de la página internet de la Facultad<sup>35</sup>.

El estudio que hoy presento reconoce el valioso aporte de los citados colegas, y trata de profundizar en un punto bien preciso de la cuestión, aportando de paso un botón de muestra del material empírico en que nos apoyamos. La responsabilidad de las ideas aquí

---

<sup>35</sup> Un avance puede verse en <telesat.com.co/esevilla>.

expuestas es exclusivamente mía, aunque debo reconocer públicamente que me he beneficiado enormemente de los comentarios de los citados investigadores y de los de otras personas con quienes he compartido inquietudes sobre raza, amores, y racismo en la ciudad. La discusión que suscite la presentación oral dentro de la Tercera Semana de Investigación será sin duda una adicional ayuda para este común propósito cognoscitivo<sup>36</sup>.

### **Amores interraciales y manejo del racismo en el cine actual**

Todavía está en cartelera el filme de Mike Figgis "*One Night Stand*" (Sólo una Noche) en que el actor negro Welsley Snipes y la rubia europea Natassja Kinski viven un accidental y apasionado encuentro de una noche; confrontan luego por meses sus secuelas sobre los propios afectos y las respectivas tramas conyugales. La descripción para nada tematiza, y menos problematiza, el obvio cruce de dominios raciales y sus implicaciones sobre la dinámica de manejo de la diferencia racial en Los Angeles o Nueva York. De manera muy diplomática, en atención a la hipersensitividad del público estadounidense frente al burdo racismo de antaño, la ficha oficial del filme habla de un *affair* "no característico" cuando alude al asunto de la confrontación de razas. El filme de Figgis contraviene además la rutina de equiparar el tópico de la raza con la condición fenotípica negra mediante la introducción de una tercera banda racial en el juego; con el importante detalle de que en el lenguaje cotidiano de la sociedad estadounidense que generó el filme, esa tercera banda no suele llamarse racial sino "*ethnic*". Sí, como "*ethnic food*", "*ethnic music*" que tiene el sentido sutil de curiosa extranjería y exotismo. Pues "étnica", no "racial" es para la gente del común que ve la película en los Angeles o Chicago la pequeña y fogosa mujer "asiática" que es esposa del negro Snipes; en un *tour de force* de la trama que resulta cómica, increíble, la mujer asiática termina asociada amorosamente con el consorte inicial de la rubia europea que es Wasp (*White-Anglosaxon-Protestant*).

Los comentaristas de los EEUU han mirado con beneplácito esta estrategia diplomática, finamente proactiva, que hace pasar como "normal" --en silencio-- una relación interracial que sin duda ha arrugado la conciencia de más de un espectador norteamericano. Los tintes románticos de la sesión de música de cámara, la cálida borrosidad de los cuerpos en la alcoba, y la heterogeneidad social de los asistentes a aquella postmoderna fiesta-funeral que sigue a la muerte del hombre gay con sida no hacen sino acentuar esa "naturalidad" silenciosa, ideológicamente inducida, del encuentro tan cercano y tan inocuo entre dos razas.

---

<sup>36</sup> Efectivamente, la ponencia propició una muy interesante discusión a partir de los comentarios hechos por los profesores Julián González y Jaime Escobar. Posteriormente, el profesor Peter Wade tuvo a bien hacerme algunos comentarios escritos que espero considerar en una versión posterior del texto.



En cambio, en 1990 la sensibilidad pública norteamericana sí se vio ultrajada al extremo, desde la lectura misma del título, por una película que el director franco-canadiense Jacques Benoit osó llamar en francés *“Cómo hacer el amor con un negro sin cansarse”*. Algunos comentaristas iniciaron su trabajo aludiendo a la asimetría del francés canadiense *“nègre”* y el inglés estadounidense *“Negro”*, o *“Nigger”* o *“Black”*; en rigor, el sentido de la película obligaba a usar el hoy impronunciable *“Nigger”*. Al film, que usó el adjetivo *“Black”* en la traducción, se le acusó de jugar al racismo procaz y de abusar de estereotipos ofensivos para llenar la taquilla. Se le miró como una estrategia de vulgar pornografía que además tenía la osadía de ofender a los negros y a las mujeres blancas que en la trama les hacen el juego. El tema se puede resumir en el eufemista e ingenuo decir de una de las mujeres blancas de la serie anónima conquistada por los dos inmigrantes negros protagonistas de la película: *“Ellos --los negros-- hacen el amor como los dioses.”* El eufemismo se quiebra ante la morbosidad de la trama que fue mirada como ejemplo insultante y soez de racismo. Una periodista del Washington Post dictaminó airada que en el filme el estereotipo del negro es el de un predador de mujeres blancas -- las mujeres negras no le llaman la atención-- con instintos de caballo reproductor y sentimientos de cerdo. Obsérvense la deshumanización y naturalización de la persona negra, que implican estos términos.

Un año más tarde, en 1991, el director negro Spike Lee conmovió de nuevo al público norteamericano, ya muy atento a sus originales producciones, con la película *“Fiebre de Jungla”*. Esta vez el motivo tenía una dirección completamente diferente. Lee dio el nombre de enfermedad tropical a un complejo cultural que, según su modo de ver, afecta y daña muchas relaciones interraciales: se van a la cama no por afecto o amor sino motivados por los mitos propagados en los medios (entre ellos los filmes al estilo Benoit) sobre los atractivos físicos de las otras razas; en este caso se oponían la fortaleza y textura física del varón negro y la delicada belleza de la mujer blanca. El film narra la relación del actor negro Wesley Snipes, el mismo de *“Sólo una Noche”*, y la joven oficinista italo-americana Anabella Sciorra. El énfasis se hace sobre el malestar que esta pareja, dispareja por raza, causa en los círculos de parentela, de amistades y de conocidos. La conmoción en el gran público vino porque Lee puso en pantalla grande un tema culturalmente vedado que hubiera sido mejor dejar pasar callandito, como en el filme de Figgis. Además, los críticos reclamaron que, aunque el film tematiza críticamente la atracción ciega, en virtud del mito, del hombre negro por la mujer blanca y viceversa, no desarrolla trama relacional de los dos individuos en el ámbito íntimo, aquel que podríamos caracterizar como previo a la sociabilidad, urbanidad y duras normas de las relaciones sociales “exteriores”; su foco de atención está en las oleadas reactivas de las comunidades raciales “exteriores” de Manhattan a que pertenecen los personajes.

Vemos entonces que el ultraje de Benoit ocurre porque los varones negros y las chicas blancas, sin nombre, juegan con estereotipos torpes y racistas, que el filme endosa y utiliza como enganche comercial. Vemos que Lee critica los mitos y su naturalización --la referencia a la jungla no es inocente-- pero no se detiene en la trama de las relaciones interpersonales íntimas, previas a la proyección social de las relaciones. Vemos que Figgis sí las elabora, pero minimiza hasta anularla la connotación racial con la retórica romántica de la música de cámara, la calidez borrosa de los cuerpos amantes entre las sábanas, y el franco desvío de la atención hacia otros problemas, como el de la soledad, las obligaciones conyugales, las preferencias homosexuales, y el drama de la muerte por sida. Todo ello contribuye a sepultar en un cómodo silencio la trasgresión racial. Bien

podría defenderse Figgis diciendo, “Pero ¿por qué o para qué acentuar la raza?”. En esto difiere de Spike Lee.

### **Cali, crisol de racismos y postracismos**

Cali es una pujante ciudad trirracial, de indios, de blancos, y de negros; los mestizos, los mulatos y los zambos cruzan sus calles en todas direcciones; pero también las cruzan representantes netos de por lo menos dos de las razas confluyentes, los negros y los indios; más aún, en el caso de los negros hay visibles concentraciones, casi siempre las más pobres, que los segregan espacialmente. Los blancos, en minoría numérica, se han acercado tanto al mestizo desde el punto de vista fenotípico que su diferenciación racial resulta problemática. Sólo en el caso de los negros, y tal vez en el caso de grupos recientes de inmigrantes asiáticos, es posible discernir rasgos físicos que permiten a un observador cualquiera, utilizar la noción de raza como discriminante, al lado de otros marcadores importantes como clase, género, edad, complejo regional (valluno, paisa, costeño, pastuso, caucano).

El asunto de la diferenciación racial en Cali es complejo porque desde la fundación misma de la ciudad, se encontraron frente a frente los representantes de las tres razas; lo hicieron en los espacios *íntimos* de los amores ocasionales --consentidos o violentos--, y en los *privados* de la conyugalidad y domesticidad cotidiana expuesta a la vista de todos. Para nadie es un secreto, aunque se trata de que pase inadvertido, que el orden racial (combinado con el de género y de clase), determinado por los arreglos en los *espacios públicos* del trabajo, la riqueza y el poder, ha puesto a los indios y a los negros en la base de la pirámide social<sup>37</sup>, y han condicionado y reforzado negativamente la posición de la mujer negra e india en todo el espectro social. Esta distribución en el espacio *público* ha marcado la pauta para los encuentros amorosos en los ámbitos *privados* socialmente reconocidos, los de la *domesticidad* conyugal. No ocurre siempre así en los encuentros *íntimos* marginales, los de los amores furtivos, voluntarios, de una noche o de muchas noches, en donde hay más libertad, por tratarse precisamente de espacios que voy a llamar *de sociabilidad previa* en donde la estrategia seductiva está abierta a las propuestas y respuestas más variadas. Allí podemos encontrar transgresiones sistemáticas al orden racial, clasista y sexista establecido y a sus distancias sociales; estas transgresiones pueden con el tiempo salir de la alcoba para propiciar el surgimiento de nuevas reglas de trato social que cuestionen el orden racista establecido. Como el asunto es complejo y sensible merece que le dediquemos algunas reflexiones de orden más abstracto.

---

<sup>37</sup> Peter Wade, “Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia”, Batimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp.3-28).

### Los espacios de “sociabilidad previa” de la intimidad amorosa y transgresora

He postulado en la hipótesis empírica que acabo de delinear una secuencia jerarquizada de espacios sociales: los públicos, los domésticos, y los íntimos, y entre éstos los *íntimos amorosos*. A estos los he denominado *de sociabilidad previa* y he sugerido que allí se transgreden muchas convenciones y reglas de la *sociabilidad* (urbanidad) y *socialidad* que son propias de los espacios domésticos y públicos. Miro los espacios de los amores como crisoles en donde se pueden fundir amalgamas de reglas innovadoras para la relación entre los individuos, que luego se trasladan a los espacios sociables y sociales. En tales crisoles se fundirían los nuevos modos de manejar las diferencias raciales que se dan en Cali. Creo que debo ser riguroso y detallado en esta conceptualización porque tiene implicaciones analíticas importantes. Trataré de trabajar esta filigrana de microsociología usando materiales procedentes de dos grandes pensadores de la vida cotidiana, Norbert Elias y Georg Simmel.

Norbert Elias en un seminario que compartía en 1983 con Phillip Ariès, especialista del “espacio privado”, hizo la propuesta<sup>38</sup> de que tratáramos los espacios físicos privados (la alcoba, el sanitario, la cama) como metáforas de algo que fuera más susceptible de análisis sociológico e histórico. Habló entonces de que esos espacios son metáforas de los modos de relacionarse los individuos entre sí, de los cánones de convivencia mutua cuya transformación gradual se ha ido dando a lo largo del historia. El conjunto sincrónico y diacrónico de tales cánones regulatorios de la convivencia constituyen la cambiante civilización de las costumbres. Se puede pensar entonces que la gama de los espacios privados, como opuestos a los públicos, aparecen en el momento en que surgen modos de comportarse que son eximidos de determinadas normas que rigen la convivencia pública, aquella que está a la vista de extraños, sujeta al riguroso control social de quienes tienen que cuidar los intereses de la palabra, del poder, de la riqueza, y del trabajo. El espacio privado surgió en contraposición del público y se gestó desde entonces una dicotomía que es muy común pero poco rigurosa y útil para los finos análisis que es preciso acometer si queremos comprender la lógica de las diferentes situaciones en que interactúan los individuos, entre ellas las de amores. Como ejemplo Elias habla de que en épocas pasadas era usual que varias personas, incluso no parientes, durmieran juntos, es decir compartieran “cama”. Eran necesarias, por tanto, normas que dijeran cómo se debía manejar el cuerpo “civilizadamente”, para dejar dormir a los otros. Muestra cómo gradualmente se fue perfilando y generalizando la costumbre de dormir solo, de tener un espacio propio, de uno, hasta llegar al extremo contemporáneo en que aun los niños suelen tener cama y alcoba exclusiva y cerrada en donde pueden estar solos consigo. En esos espacios privados, agrego yo, la sociabilidad (urbanidad) y socialidad obligan sólo en la medida en que uno esté expuesto a la mirada evaluadora de los otros (por ejemplo alcobas con la puerta sin armella son distintas de las alcobas con armella); o en la medida en que determinadas acciones privadas dejen rastros evaluables luego por otros (como es el caso de la urbanidad que rige manejo de los sanitarios y sus desechos).

Siguiendo este pensamiento, resulta conveniente que el discurso común que contrapone los ámbitos públicos a los privados sea enriquecido con un modelo de polaridad en la que aparezca en un extremo la objetividad de estructuras sociales con códigos de conducta

---

<sup>38</sup> Norbert Elias, “¿'L'espace privé', 'Privatraum', o 'espacio privado'?”. En N. Elias, “La civilización de los padres y otros ensayos”. Santa Fe de Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1997.

bien definidos de los cuales nadie está eximido y en el otro extremo el polo de la subjetividad individual liberada a su propia singularidad, exenta de códigos para la interacción, puesto que no la hay. Así se entiende mejor la idea de Elias sobre la creciente privatización de los cánones de convivencia, que coinciden con la creciente individuación y, de hecho, con el proceso civilizador. En su fase actual éste implica la privatización llevada casi al extremo (recordemos las alcobas de los bebés) y la integra dentro de una amplia franja sincrónica en la cual los códigos de convivencia van cambiando según quién sea el otro u otros con quienes interactúo, o que miran mi conducta. En su afán por liberar la noción de espacio privado de su fijación física, llega Elias a decir que posiblemente el extremo de la privatización-individuación esté en el “espacio” que al cuerpo individuo le propician sus propias ropas íntimas.

El famoso “*espacio privado*” constituye entonces un enorme ámbito residual (es privado todo aquello que no es público); allí se despliega una gama cambiante, sincrónica y diacrónica, de modos menos exigentes, o diferentes, de convivir, de relacionarse con los otros. Se llaman privados porque allí el individuo está más relajado, más consigo mismo, aunque interactúe con otras personas. En el extremo de ese espectro de privatización el individuo se encontrará sólo con su propia desnudez, que es doble: la de ropas y la de normas para convivencia actual con otros. La intimidad la hago coincidir en mi análisis con esta porción extrema de la franja privada propuesta por Elias.

Lo curioso de la situación de amores es que implica una intimidad y desnudez de por lo menos dos en compañía. Son situaciones *sui generis*, vale decir anómalas, dentro del marco conceptual propuesto por Elias, que como he dicho hace coincidentes, o por lo menos paralelos, el proceso de individuación, el de privatización, y el de civilización. Porque son compartidas y porque ocurren en un contexto erótico, esas intimidades y desnudeces tienen una potencia transgresora que puede desdoblarse en dos sentidos. Por una parte, el erotismo ha sido definido por especialistas como George Bataille, como un proceso fundamentalmente transgresor, debido a la que la caricia y la interpenetración erótica y sexual transgrede la singularidad discontinua del cuerpo del otro, y e invade la privacidad de su sensibilidad. Transgresión viene del latín *trans-gredior*, que significa ir más allá de cierto límite, ir al otro lado. Por otra parte, en el ardor de la pasión, los actores suelen transgredir, por consenso o sin él, las normas o cánones que las generaciones anteriores han intentado forjar y transmitir para tales encuentros. La potencialidad de transgresión, como todo adolescente primíparo de amores lo sabe y lo sufre, es que los cánones de trato íntimo son poco conocidos y transmitidos a medias; se transgreden en veces sin saber que existen. Lo rico de un encuentro erótico, para adolescentes y viejos, es su espontaneidad, su ubicación más acá de las normas. Richard Parker en algún escrito sobre erotismo en el Brasil recoge un decir popular bien elocuente: “Debajo de las sábanas no hay reglas, todo vale”.

En este punto llega a nuestra ayuda, para perfeccionar el argumento, la teoría de Simmel sobre la manera como los modos de interacción entre individuos constituyen una sociedad<sup>39</sup>. Hay en su obra tres aportes precisos que son muy útiles para el cuadro teórico-empírico que estamos delineando. *Primero*, Simmel habla de dos maneras de relacionarse los humanos que podríamos en castellano denominar con los adjetivos que hemos usado más arriba, *sociable y social*. Los tratos sociables generan la *sociabilidad*, que es un juego puro en el sentido de *play (ludus)* y de arte: se interactúa por el gusto mismo de interactuar pues el contenido de la comunicación es menos importante que la misma comunicación. El ejemplo perfecto lo tenemos en el coctel no estratégico, en tanto éste se destine al arte de encontrarse con otros individuos por el mero gusto de hacerlo: no hay contenidos estratégicos que pesen más que el mismo hecho de estar con los otros. En cambio, los tratos propiamente *sociales* generan la *sociedad* en el sentido fuerte de organización y estructura que mantiene arreglos estratégicos que responden a los intereses “serios” (no lúdicos) de la vida, tales como el poder, el dinero y el trabajo. Ya no se trata del juego-arte-*play (ludus)* de la sociabilidad sino que se trata de algo serio, de un juego-*game* sometido al manejo de la racionalidad instrumental. (Pienso aquí, entre paréntesis, en la fina descripción que hace Virginia Woolf en su *Tres Guineas*, del círculo del adentro y del espacio del afuera, y de las marcas de tiza, pura tiza, que los delimitan).

Continúa Simmel diciéndonos que por debajo del dintel de la *sociabilidad* está una franja *no-sociable ni social* (previa la llamaríamos) que está muy cercana al polo de la singularidad, totalidad, y unicidad subjetiva de cada uno de los individuos que interactúan. Por encima y más allá de la sociabilidad está la franja propiamente social de los asuntos serios de la vida, que pertenecen al círculo de tiza masculino de que nos habla Virginia. El mejor ejemplo de la franja de la sociabilidad y urbanidad lo toma Simmel de sutil juego (*play*) de la coquetería femenina de salón y su contraparte masculina. (Pienso aquí en las deliciosas veladas descritas por Marcel Proust). El sí-pero-no de la mujer coqueta está correspondido, en un ritual muy fino, por los cortejos y avances del varón. Mientras ellos mantengan esas convenciones sociables (de urbanidad en este caso cortesana), la mujer no corre el riesgo de ser invadida en su intimidad personal y no expone su honor y dignidad precisamente porque el juego supone al máximo una expectativa nunca resuelta sobre sus favores sexuales. Cualquier acción de él o de ella que rompa esas reglas sutiles para permitirse una caricia corporal hace que se cruce el dintel inferior de la sociabilidad y se ingrese al plano transgresor del erotismo y del sexo (de “*sociabilidad previa*”). Allí imperan otras reglas y, en veces, ninguna. La rumba caleña podría analizarse, --en el caso de los que rumbean, no de los empresarios, desde luego-- como un juego *sociable* en donde la coquetería toma rasgos particulares que son reforzados por el licor, las drogas, la música y la danza. (Cali, ciudad rumbera, podría ser un laboratorio excelente para este tipo de microsociología). El dintel que separa de la sociabilidad previa amorosa suele tener expresión material, espacio-temporal, como cuando se pasa de la rumba al motel, o se buscan rincones escondidos para entregarse al disfrute compartido. En esos rincones cualquier cosa puede suceder, con o sin la complicidad del Alter, que bien pudo ser violentado.

*Segundo*, Simmel aclara, como Elias, que hay un polo de subjetividad privada y otro de objetividad socializada. Las diversas situaciones sociales podrían ser ubicadas en un

---

<sup>39</sup> Georg Simmel, “How society is possible”, y “Sociability”, en G. Simmel, “On individuality and social forms”, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

continuum cuya caracterización depende del peso que tiene, cada vez, el elemento no-social que toda singularidad individua se reserva para sí cuando entra en sociedad; porque en cada individuo hay ciertas partes de su ser que no miran a la sociedad, que no son absorbidas por ella, que no le son relevantes. El modo de existencia humana que Simmel pone como muy cerca del polo no sociable ni social es el de la amistad y el amor, pues en estas situaciones la singularidad del alter es relevante en forma casi absoluta, es decir los aspectos únicos, no sociados de ese alter resultan relevantes; toda su persona, en su irrepetible singularidad, resulta de interés; ese interés vuelve obsesivo en el caso de amores. (Recuerdo la obsesión de Pablo Castel por la totalidad de María Iribarne, en *El Túnel* de Sábato). En el polo opuesto, el de la perfecta socialidad, Simmel ubica los casos de la economía de mercado, en que el valor de cambio impone una equivalencia abstracta de valores reducibles a dinero que anula cualquier idiosincrasia individual. (El extremo de la desgracia para Pablo Castel es que María Iribarne sea una prostituta, que juega en fin de cuentas con las reglas del valor de cambio).

*Tercero*, Simmel describe en detalle el proceso del encuentro de un individuo humano con otro y hace ver que hay necesidad de el yo cree una imagen del Alter para poder aprehenderlo. Yo no puedo ver a ese Alter en su pura y total individualidad, tal como él es en realidad, sino que debo tratarlo a la vez como singularidad humana y como generalidad humana. Por el modo como percibimos los humanos debo clasificar esta singularidad que tengo enfrente como perteneciente a cierto *tipo* de ser humano, debo dibujarlo en mi imaginación, seleccionando rasgos o marcadores de generalidad humana que me permiten tratarlo como humano. El dato perceptivo que alimenta esa imagen del Alter es resultado de un proceso selectivo y clasificatorio, pues no podemos conocer de otra manera. De esta necesidad de mediación significativa, sintáctica y simbólica, no se exime ni siquiera el *conocimiento amoroso*, aquel en que la sensibilidad perceptiva, el gusto y el disfrute de estar con el otro predominan sobre el afán intelectual de conocer o de entender.

Aquí es donde juegan papel decisivo los marcadores humanos que el yo utiliza para clasificar y aprehender al Alter. Los marcadores raciales (el color de piel, la contextura física, la *hexis* corporal) pertenecen a estos significantes y ellos pueden recibir un sentido negativo, deshumanizador y naturalizador, en el caso del racismo; o un sentido positivo, humanizador, que percibe la diferencia racial y la integra a la imagen del Alter como elemento valioso de esa forma de ser persona humana; a esta segunda posición evaluativo la llamaremos *postracismo*. Desde luego, se puede, también no seleccionar, no mirar, o des-mirar, los rasgos raciales en una actitud que denominaremos *daltonismo*. Fue lo que quiso hacer Figgis en la película *One Night Stand*.

Tengo la impresión de que el anterior esquema conceptual permite acercarnos mejor para analizar las complicidades amorosas entre un yo negro y un Alter no negro en la ciudad de Cali; parecen ayudarnos a explorar las eventuales transgresiones al código *sociable* y *social* que impone el orden racial y racista que se ha constituido en la ciudad. Los elementos teóricos que hemos trabajado a partir de ideas germinales de Elias y Simmel mejoran nuestra capacidad de entender la hipótesis de que los espacios de sociabilidad previa propia de los encuentros amorosos, por su potencialidad transgresora, pueden ser crisoles en donde se funden --para exportar luego a los ámbitos de la sociabilidad y la socialidad-- nuevas formas de leer al otro, tomando los rasgos raciales en positivo, en negativo, o sencillamente no tomándolos como relevantes.

Esta hipótesis se vuelve muy concreta para Cali, si postulamos que es posible encontrar que en la ciudad los amores interraciales, de personas negras con no negras, generan tres posibilidades alternativas de novedad frente al manejo de los marcadores raciales: (i) daltonismo racial, que des-mira los rasgos raciales, y da relevancia selectiva a otros rasgos de la humanidad del Alter; (ii) nuevas y sutiles formas de racismo, y (iii) manejo no racista (postracista) de las diferencias raciales que, sin embargo, se han leído como significativas. Aunque creo que el proyecto Razón y Sexualidad ha recogido materiales empíricos que ayudarían a describir instancias de las tres alternativas, el tiempo de que hoy disponemos y el estado de avance de nuestro trabajo analítico no permite presentarlas todas. Permítanme aportar, como anuncié, un botón de muestra, que ruego a Ustedes tengan a bien pensarlo dentro del marco analítico arriba bosquejado.

### **Rosalba**

“Pensar que ahora lo quiero y que está aquí a mi lado. Que me adora. Que me quiere más que yo a él, aunque he aprendido a quererlo. Quién sabe hasta cuando. Todo es asunto de racionalizar un sentimiento que apareció sin darme cuenta. Al comienzo era admiración no más; interés, para ser franca, porque me abría puertas a mundos que yo no conocía pero que deseaba. Mi propósito cuando me vine a Cali era saber, saber mucho, aprender mucho, leer mucho y estudiar. Por eso presenté el ICFES cuatro veces para mejorar el puntaje y meterme a la Universidad, a lo que yo quería.”

Rosalba se recuesta en la almohada. Se apunta el botón de la pijama que él había insistido en que dejara suelto; al menos eso, ya que últimamente ella no accede a quitársela mientras están juntos, o lo hace a desgano. A él le fascina mirar y acariciar sus senos de un blanco casi lechoso, pequeños, firmes, de aréolas rosadas. Ahora él duerme plácido y desnudo. Sobre el nochero reposa el libro de Gide, que otro profesor le acababa de prestar, “Los alimentos terrenales”. Y un paquete de trabajos estudiantiles que estuvo corrigiendo. Se levantará a las siete para llegar a la clase de las ocho.

“Mejor dicho, se fue metiendo en mi vida sin que me fijara que él es negro. Cuando veo que sus manos tan oscuras cubren mis pechos y dejan sólo libres los pezones para acariciarlos entre los dedos todavía me invade una extrañeza que me deja como atontada. Sí, es extrañeza, no es fastidio ni rechazo. Es una situación que nunca la había pensado. Me siento rara cuando pienso en ello. Fue tenaz la primera vez, cuando me di cuenta del contraste de la piel. Hasta entonces no la había mirado, o mejor sí, pero no le había dado importancia. Como yo nunca pensé que pudiera acostarme con un negro. Adónde he llegado sin pensarlo. Sólo pienso, por un momento, en ese contraste de colores, tan cortante, cuando lo tengo ante los ojos y me siento extraña. Después la extrañeza desaparece. Estoy segura que al fin me acostumbraré, ya no tendré extrañeza. Quién sabe si pueda.”

Se cubre con la sábana y lo cubre. Mira antes, de paso, sin quererlo casi, el cuerpo delgado de su hombre, de piernas firmes, con mucho vello; se detiene un momento en su pubis y compara ese vello con el del pecho y la cabeza. Son iguales. Se vuelve a acomodar en la almohada, vertical, con la revista semanal que no había podido leer.

“Salir tan temprano, correr a la escuela, volver a almorzar, y volver a salir a la vuelta del médico con el trancón que hubo. Y luego la comida y la noticias. Y... atenderlo en la cama, mejor atendernos. Porque a mí no me disgusta. Pero qué obsesión la de algunos que creen que el amor es sólo bajo las sábanas, o sin sábanas como a él le gusta. En cambio, qué bien me siento cuando hablamos de cosas que él sabe, ya que es tan inteligente y tan leído, y tan respetado. Qué orgullosa

me siento cuando los otros lo miran y él habla y yo estoy cerquita, bien cerquita, como diciéndoles que miren que estamos juntos, que me quiere y que lo quiero, que es mío. Que somos diferentes, que nos juntamos y somos felices. O cuando me toma de la cintura sin que me dé cuenta y me pide que le dé del trago que yo estoy tomando. O cuando bailamos salsa guatequera. Por fin la aprendí, no sabía lo bueno que es ese baile que parece recoger toda la vida del Caribe.”

La revista trae una carta al Director en que se resaltan las frases de una mujer que escribe sobre la serie de artículos “Mujeres de Racamandaca”: *“Yo creo que una mujer debe hacer sus cosas en secreto, sin importar si el hombre es poderoso o débil. En últimas todos los hombres son débiles”*. Se acomoda mejor para leer.

“Eso lo sabemos todas las mujeres, lo saben mejor todas las prostitutas, que sacan plata de esas debilidades, porque los hombres van a ellas para que los traten como bebés, para dejar de hablar y de mandar, porque les da pena pedirles a sus esposas que lo hagan. Mírelo allí, mi hombre. Tan importante, tan dormido, tan bello, con sus babitas y su boca abierta. Porque es hermoso, aprendí a verlo como hermoso. Hay hombres que son hermosos, y no es por su cuerpo, por su físico, sino por su inteligencia, por su espíritu. Los blancos son diferentes de los negros en la piel y en otros rasgos corporales. Mi anterior hombre era diferente de mi negro de ahora, y era blanco; menos blanco que yo, pero blanco, no mulato ni mestizo aindiado como tanto caleño inmundo, de esos de pelo liso, bigotico fino y labios delgaditos, que se las dan de rumberos y salseros y no saben hablar sino de eso. Era también bello el hombre, aunque de modo diferente de mi negro. Era de Cali, y no era intelectual, aunque era profesional, había estudiado. Sólo sabía de máquinas que reparaba y reparaba; pero no él directamente, porque como ingeniero lo hacía todo en el papel y los obreros de la fábrica hacían lo que él dibujaba. Por eso no tenía cuerpo fornido, era larguirucho, casi enclenque, de ojos pequeños y gafitas, y parecía que nunca recibía el sol. Mentiras, sí cuando salíamos de paseo, pues paseábamos mucho por las afueras de Cali. En los fines de semana porque él salía temprano para el trabajo y volvía tarde; y yo también, a esa escuela de mierda; y comíamos en la calle, pues no teníamos tiempo de cocinar ni de estar juntos. Sólo en la cama. Me fui cansando de estar sola. Terrible soledad en la ciudad. Quería morirme, estaba cansada de esperarlo. Miraba por la ventana y quería estudiar. Hasta que apareció el otro, el profesor, que era vecino. Fue cuestión de como tres años, desde que lo conocí. Fuimos buenos vecinos, luego amigos, pero de lejos, de conversación pues yo era casada y hablábamos de libros, de política, de ideas. Nunca pensé que me iba a juntar con él. Por eso me fui a donde mi tío cuando dejé al flaco. Pero volvimos a encontrarnos en el teatro y en los cines de la Tertulia.”

Sigue hojeando la revista, que tiene el artículo central y la carátula sobre Noemí, la precandidata de los tres millones de votos. Se acomoda para mejor leer.

“Templada la vieja. Buena paisa. Como mi padre, que se le mide con empuje a todo, como la abuela en la finca en el Pacífico. Tan cristiana, tan bondadosa la abuela con esos prójimos todos negros, o casi todos. Pues los blancos que vivíamos allá éramos pocos y aparte, nos tratábamos de cerquita con ellos, y los niños jugábamos con ellos. Yo de vacaciones, y de muy cerquita y a la vez de muy lejos. Porque nunca pensé que los negros se metieran en mí, digo en mi vida personal. Qué extraño, cómo vine a parar al lado de este mi negro y cómo es que puedo decir que lo quiero. Mi padre es racista, pero racista que no dice nada, que simplemente mira y actúa, que da por supuesto que entre los negros de la finca de la abuela, o los negros del pueblo, los vecinos, y nosotros no hay nada en común, excepto el aire, el mar, la tierra, los caminos, las calles, pero nada personal ni menos íntimo. Así debe ser Noemí, la futura presidente. Nunca mi padre ni la abuela, tan cristiana, nos dijeron nada, ni a favor ni en contra de los negros, simplemente eran distintos, distantes, diferentes. Creo



que los curas primos de mi padre, de la alta curia, pensaban lo mismo. Yo deduzco que eran racistas implícitos. Y mucho más implícita mi madre, que sólo observaba, observaba y callaba. De pronto ella no era racista, porque no le importaba. Nunca supe lo que pensaba mi familia de los negros porque nunca dijeron nada, sólo hacían y dejaban de hacer. Ellos nunca pensaron en que yo iría a compartir la vida con un negro, menos cuando me enviaron al interior a estudiar, y sólo volvía en vacaciones. Por unas semanas. Qué pensaría la abuela si me viera así, a su lado, desnudo en una cama. Claro Noemí como política se va a ver forzada a hablar de racismo, contra el racismo, para que la escuchen los negros y le den su voto; pero creo que, en caso de acostarse una noche con un hombre distinto de su marido, ese hombre nunca sería un negro. Menos lo haría su esposo.”

Sigue la revista. Narcotoyotas en manos de gente bien de Cali y Medellín. Afganistán e Irán en guerra. Los tigres asiáticos que acentúan su receso a pesar de, o por la ayuda del FMI. Panamá, después de tres asaltos, con una foto impresionante de una negra, como las hay en el Pacífico y en Cali. “Panamá está habitando con los altos contrastes sociales”. Rosalba se levanta por un poco de jugo. Va a la nevera. Desde la ventana se ve la ciudad, a lo lejos, centelleante, de luces amarillas. Una ambulancia pasa aullando. Son las once de la noche.

“Panamá será como Cali. Tan distinta la ciudad que encontré de la Cali que soñé cuando me vine del todo a los 17 años. Quería ser una persona de bien, intelectual, una profesional, de cultura fina y artística. Valerme por mí misma. Bueno, realmente no escogí a Cali, sino que vine porque aquí estaban los tíos. Y me encuentro con esos inmundos caleños rumberos que sólo rumba quieren, y sólo música de salsa. Por fortuna aterricé en San Antonio y me puse en contacto con un círculo de intelectuales y artistas, casi todos extranjeros. Pero era inevitable rozarme con los caleños y caleñas ramplones. Ellas tan lobsas, de cabelleras esponjadas y blusas apretadas. Y esos caleños guabalosos, que sólo piensan en zapatillas; flacos, trigueños, más indios-negros que otra cosa, aunque también hay negros, y gente de otra parte, como los extranjeros y los paisas, y los tolimeses, y los del sur, del Cauca y Nariño, que ocupan las laderas pobres. En Cali hay de todo, no sólo caleños. Pero me extrañé mucho porque la vida cultural que buscaba no la encontraba sino a pedacitos, y la Universidad no impactaba en la ciudad, estaba metida en sí misma. Lo importante por todas partes era la plata, el circulante a la lata, importante claro para los que la tenían. Cali racista, porque lo es. No sólo para los negros y los indios sino para los sin plata. Hay mestizaje, claro, sobre todo en los barrios bajos, donde se mezclan los indios y los negros; a veces casi ni se distinguen. Pero el racismo no es tanto de la piel, aunque los que tienen piel negra sufren más; es un asunto de oportunidades. No las hay sino para unos pocos. Y claro, los negros las tienen menos, es un caso de exclusión, a veces de intento expreso, como en Unicentro y el Exito, en donde ni siquiera miran las solicitudes de los negros. Hace falta un cambio para aumentar las oportunidades y una educación que no mire la piel ni los rasgos físicos sino lo que valen las personas. Por eso también he tenido amigos negros, aunque pocos. Y solo una amiga negra. Pero amigos son amigos, hasta de besito en la mejilla, pero no más”.

“*Kim Basinger, la diosa de los hombres*”. En *L. A. Confidential*. Rosalba ha vuelto a recostarse con un vaso de jugo en la mano. Mira las fotos y lee los subtítulos y los pies de foto. Le da sueño, y apaga la luz para dormirse. Se acomoda muy cerca de su hombre negro que está dándole la espalda, en posición fetal.

“Um, Kim Basinger. La foto resalta expresamente sus senos detrás de la seda, por el escote. Es por el escote y el encuadre. ‘*La diosa de los hombres...¿por qué impresiona el morbo que despierta en el cine?*’. Dicen los hombres; porque José María de Juana habla en la revista por los hombres; claro, no por todos. Por los que gustan del morbo que dicen que ella irradia, y el que le pone el cine

y la fantasía. Porque en esto todo es fantasía. Y hay fantasías de fantasías. Las hay morbosas y persistentes, que se expanden y calan la mentalidad de modo silencioso, ayudados por el cine y por las revistas y los videos. ¿Oye, por qué tanta insistencia en la entrevista que me hicieron antier sobre el cuerpo especial de los negros, sobre su fortaleza, sobre el tamaño de su pene, sobre su fogosidad insaciable? La psicóloga me dijo que era que se trataba de desbaratar un mito, porque era un mito que hacía daño. Es cierto, hay en el ambiente todo un cuento se alimenta de ese morbo. Lo he escuchado sin querer; no sé donde; no le he puesto mucho cuidado, pero lo he oído; no me interesó pero lo oí. Que ellos los de raza negra son especialistas en cuestión del amor físico. Que las mujeres negras son de vaginas ardientes y voraces. Y los hombres, cargados, agotadores, formidables con su vergas salvajes y su fortaleza física. ¡Mentira! En eso tiene razón la psicóloga, pues ese morbo hace daño. Ellos son como los otros hombres, ni más ni menos. Puedo decirlo yo que conozco de unos y de otros; bueno por lo menos conozco uno que es negro. No pensé siquiera en ello cuando estuve la primera vez con él. Pensaba en otras cosas, ni siquiera en que era negro. El es distinto del flaco pero no es más en cuanto a su cuerpo, si del puro cuerpo se trata; cada uno es diferente en la forma como lo hace; también con el flaco me iba bien, me sentía bien. El morbo, o el placer, no está en los músculos, ni en la piel, ni en el tamaño; está en la relación; está en el gusto y eso lo tiene uno en la cabeza. Y para mí está más en el afecto y en la compañía que me hace, compañía no sólo en la cama. Porque esa la tenía con el flaco, y sin embargo estaba sola. Creo que lo mismo debe ser con las mujeres negras. Para mí vale mi hombre por lo que es en su cerebro y por la manera como me trata y me quiere, y porque no me deja sola.”

Rosalba abraza a su hombre por la espalda y le pasa la mano por la cadera y la pierna. Vuelve a abrazarlo. Tierno, musculoso; dormido. De piel sin color, porque está a oscuras.

### **Alternativas de la interpretación racista y postracista del sintagma racial**

Hablemos primero del daltonismo ante marcadores raciales. “*De piel sin color, porque está a oscuras*”. La frase última del relato que acabamos de leer podría hacer pensar que Rosalba se apunta a esta alternativa del manejo no racista de la diferencia racial. Esta alternativa la habíamos definido como daltonismo racial, que des-mira los rasgos raciales, y da relevancia selectiva a otros rasgos de la humanidad del Alter. Es la misma estrategia que descubrimos en la película de Mike Figgis. La estrategia de Rosalba es muy compleja y bien puede discutirse la interpretación daltónica como simplista. En efecto, en las relaciones íntimas amorosas, en que el cuerpo del Alter juega un papel protagónico, es muy difícil no tener en cuenta los marcadores que tradicionalmente se han tenido como diacríticos raciales. Sea como fuere, lo que nos interesa del relato de Rosalba no es tanto cómo resuelve ella su dilema en su vida personal, si es que lo logra resolver, sino las posibilidades de lectura enriquecida de situaciones de cruce entre amores y racismo que procura. Porque lo que no se puede discutir es que en su historia personal hay un intento de tránsito desde un racismo implícito, fruto de su primera socialización, a un postracismo consciente, voluntario, aprendido y positivamente afirmado en una segunda socialización, a la cual sin duda contribuyó el ethos de Cali, con todo y racismo que allí haya. Porque en la ciudad no todos son racistas aunque sí muchos sean perceptivamente conscientes de las diferencias raciales.

Pero hay ambigüedad en la estrategia de Rosalba. No podía ser de otro modo, dado que el ámbito del valor simbólico del intercambio en que ella se encuentra se rige por la lógica de la ambigüedad, como el del valor de cambio se rige por la de equivalencia, nos dice

Baudrillard<sup>40</sup>. Es ambigüedad en que se decide, como en un fino oscilómetro la dirección valorativa que se da al contraste sintáctico propuesto por el dato racial, nos hace pensar en las otras alternativas, que bien pudieron ser las suyas. Aceptemos, para propósitos de discusión, que los marcadores raciales sí le resultan relevantes. Aceptemos, por ejemplo, que ella deja la luz prendida, que el momento visual del contraste de pieles se prolonga y hace persistir la extrañeza que la invade cuando mira los dos cuerpos entrelazados, el suyo y el de su hombre negro. Esta extrañeza no es rechazo pero tampoco es paz, es ante todo una ambigua sensación que invita a un desenlace. Aceptemos, alternativamente, que no es la piel sino la sensación que a sus dedos propone el vello o pelo cesposo y “quieto” del pubis, tórax y cabeza de su hombre dormido. Por allí también le puede entrar a los poros del espíritu la sensación de extrañeza que pide resolución. La interpretación de ese sintagma racial, en cualquiera de las formas que asuma, corre de cuenta de Rosalba, quien debe generar, a partir de sus propios recursos simbólicos, la dirección valorativa, de carga energética procedente del deseo sexual, de la atracción erótica, y de la búsqueda afectiva. La propuesta de interpretación que tengo para materiales como el presentado es que tal sintagma de la raza de un Alter que es atractivo --porque supongo que hay atracción-- puede ser leído como instancia de refinado racismo o intento de nuevas formas postracistas de relacionarse. Y esto valdría tanto para Rosalba (el polo femenino y blanco) como para su hombre (el polo negro y masculino), en caso de que despertara y participara de la reflexión de Rosalba. Digo, que supongo que hay atracción, por lo menos sexual, porque de no haberla no habría caso para análisis: la intimidad amorosa habría sido fruto de violencia, que puso frente a frente, por la fuerza, a dos individuos entre los cuales no se da la más mínima base para una transacción amorosa (a no ser que nos adentremos en los abstrusos caminos del sadismo y masoquismo).

Para avanzar un poco en la exploración de las posibilidades de salida analítica considero que conviene precisar primero algunos puntos breves sobre lo que denominamos una lectura racista o no racista de un sintagma racial. Luego aplicaremos lo aprendido a tal lectura en contextos amorosos. Volvamos para lo primero a Norbert Elias quien en un trabajo monográfico sobre lógicas de exclusión<sup>41</sup> ha hecho sugerencias que considero muy clarificadoras. Michel Wieviorka en su presentación del estudio del maestro alemán llama la atención sobre el libro “*nuevo racismo*” de Martin Barker<sup>42</sup> y sobre su afinidad con el “*racismo diferencialista*” que comenta Elias. Esta modalidad, refinada a partir del viejo racismo, tiende a florecer en las sociedades que han desarrollado suficiente sofisticación y vergüenza colectiva como para seguir apelando al burdo racismo biológico de antaño. No se necesita ya mirar los rasgos físicos para ser racista. Se trabaja con fórmulas más sutiles que Toni Morrison<sup>43</sup>, la estupenda escritora negra, Nobel de Literatura, ha denominado *metafóricas*, las cuales están a la base de procesos significación de orden más general. Los marcadores de base física, como productos de la percepción sensible se equiparan en este proceso a los productos simplemente mentales para dar base a sintagmas diferenciadores, contrastivos, cuya valoración simbólica descalifican a

<sup>40</sup> Jean Baudrillard, “La economía política del signo”. MéxicoÑ Siglo XXI Editores. 1988.

<sup>41</sup> Norbert Elias y John L. Scotson, “Logiques de l'exclusion; Enquête sociologique au coeur des problèmes d'une communauté. Avant-Propos de Michel Wieviorka”. Paris, Fayard, 1997.

<sup>42</sup> Martin Barker, “The new racism”, Londres, Juncion Books, 1981.

<sup>43</sup> Toni Morrison, “Playing in the dark: whiteness and the literary imagination.” Nueva York, Vintage Books, 1992.

determinado grupo humano. El que haya detrás de algunas de estas convenciones clasificatorias, que he llamado sintagmas<sup>44</sup>, un sustrato biológico, un “hecho biológico bruto” como lo llamaría John Searle<sup>45</sup>, es menos importante, porque en fin de cuentas lo que vale en la sintaxis cultural es la función significativa y contrastiva, diferenciadora. A partir de ella se asignan, en la función simbólica propiamente dicha, las cargas valorativas que completan el sentido.

Con esta digresión sobre la construcción semiótica y valoración simbólica de la diferenciación entre grupos humanos podemos entender el meollo de la propuesta de Elias y aplicarlo a nuestro caso. El mecanismo racista ha apelado en el pasado a los rasgos físicos primarios como el color de piel para descalificar a los negros como seres humanos por el motivo que fuera. Hoy ya no es necesario ni conveniente apelar a esos rasgos, porque comienza a calar aquello de que *black is beautiful* o simplemente porque es *out* ser racista, al viejo estilo desde luego. Según Elias, esto no significa el fin del racismo, pues debemos mirarlo como una manera entre otras de manejar una diferencia social de más fondo y más crucial, la que existe entre “establecido” y “recién llegado”, o si se quiere, entre “nosotros los de aquí”, y los “advenedizos”. Los diferenciales de poder y privilegio entre los unos y los otros se han armado en la historia de diversos argumentos racionalizadores e ideologizantes; uno de ellos fue el construido sobre marcadores fenotípicos, que permitían reificar y hacer más manejable en la cotidianeidad, el mantenimiento de la distancia y exclusión. Hoy, dice el maestro, pueden darse racismos en ausencia de razas físicamente discernibles.

Pero lo más interesante de la propuesta de Elias para nuestro análisis nace de su referencia teórica general al auto-control de los crudos impulsos primarios de los individuos como constitutivo de la civilización. Dice el autor que el sacrificio que este refinamiento de costumbres exige a los que se autodefinen civilizados alimenta su sentimiento de superioridad de grupo como “establecidos” frente a los incivilizados “advenedizos”, que amenazan con su comportamiento grosero, salvaje e inculto, ese logro colectivo. De este modo, la distancia exclusivista y descalificadora que se crea y mantiene frente a los otros adquiere una franca connotación de depuración de las costumbres, de sistema preclaro de valores comunes, que es preciso conservar y defender frente a las hordas incultas de inmigrantes. El contraste *culto:salvaje* aparece entonces en toda su implicación significativa de contraste y exclusión. Es claro entonces el paso que la estrategia racista da cuando abandona la referencia rasgos físicos en favor de *rasgos morales* para sostener las jerarquías y distancias que se consideran necesarias. Ahora el racismo hace énfasis en entidades morales, en los valores superiores colectivos que distinguen, como marca de familia, a los grupos establecidos. Ellos son los cultos, los otros son los salvajes, los incultos.

---

<sup>44</sup> Estoy trabajando con la distinción entre función sintagmática de la retórica y función valorativa de simbólica en los paradigmas de expresión-interpretación, tanto poética como prosaica (de la vida cotidiana) de la comunicación. Por la primera el significante establece convenciones y contrastes diferenciales dentro de un sistema de señales expresivas, y por la segunda recibe una carga energética, valorativa, que se remite finalmente a la historia colectiva y a la biografía personal. Ver Katya Mandoki, “Prosaica, introducción a la estética de lo cotidiano”, México, Editorial Grijalbo, 1994.

<sup>45</sup> John R. Searle, “The construction of social reality”. Nueva York, The Free Press, 1995.

Apliquemos lo anterior a contextos amorosos entre razas. Pensemos en Rosalba, y con su ayuda, en los muchos hombres y mujeres que comparten la experiencia de abrazar, querer, abrirse sexualmente a un alter de raza diferente; o para excluirlo como objeto amoroso, porque también hay endoracismo, es decir preferencia exclusiva por los que comparten conmigo determinados rasgos raciales. Y recordemos que es casi imposible no pensar en el cuerpo de ese alter puesto en situación amorosa, porque así son los amores. Tomo prestados, por su finura analítica, algunos comentarios de Toni Morrison en su crítica al racismo implícito que ella encuentra en buena parte de la literatura norteamericana. Una de sus mejores críticas fue hecha hace poco por la escritora negra en referencia a un par de personajes blancos de la novela *Garden of Eden* de Hemingway. El siguiente diálogo, que en su versión original inglesa tiene connotaciones muy fuertes intraducibles al castellano, dibuja bien de qué se trata: (cito del texto de Morrison, quien a su vez cita a Hemingway):

*Durante una escena apasionada de amores, cuando aun el muñón de Harry entra en el juego sexual [ Harry ha perdido su mano ], María le pregunta a su esposo:*

*“Oye, ¿ alguna vez lo hiciste con una vieja [ wench ] negra?*

*“Seguro.”*

*“¿ Qué tal?”*

*“Como un tiburón nodriza”.*

Morrison continúa:

*Esta anotación extraordinaria es guardada y saboreada como la descripción que Hemingway hace de una mujer negra. La noción fuerte aquí es que la mujer negra es lo más distante de un ser humano, tan distante que no es ni siquiera mamífero sino pez. La figura evoca un erotismo predador, devorador, y marca la antítesis con la feminidad, la alimentación infantil, el cuidado de enfermera, y la plenitud. En resumen, las palabras de Harry muestran algo brutal, contrario, y extraño en su figuración que no pertenece a la propia especie y que no puede ser mencionada en el lenguaje, en metáfora o en metonimia, evocativo de nada que se asemeje a la mujer a quien Harry está hablando --su mujer.*

Tenemos materiales en el proyecto que demuestran que este tipo de racismo --tan obvio en su deshumanización y naturalización subhumana de la persona negra-- está vigente en la ciudad. Incluso hay materiales que muestran que el juego racista, por los muy complejos mecanismos de la reacción especular, es también jugado por varones y mujeres negros. Pero, al contrario, también hay materiales que muestran que hay conciencia, entre hombres y mujeres, entre negros y no negros, de que esta metaforización deshumanizadora es una trampa cultural que se debe superar. Más aún, se encuentran expresiones de rechazo frontal a la metaforización racista, incluso en personas cuyo nivel de escolaridad y condición social generarían expectativas diferentes.

Pero vale la pena anotar que no puede quedar descartada la posibilidad de que, la superación de las burdas referencias del imaginario local a rasgos anatómicos y fisiológicos tales como el tamaño del pene el varón negro o la capacidad constrictiva de la vagina en la mujer negra, implica la superación de la valoración racista de la diferencia. Acordémonos del giro hacia la moral de la costumbres, civilizadas y depuradas, que

caracteriza el racismo diferenciador según propuesta de Elias. Lo interesante del caso es que el contraste *culto:salvaje*, en vez de implicar un distanciamiento de los grupos humanos, en los contextos amorosos, eróticos y sexuales, tiene un efecto inverso: ejerce atracción entre las razas, una atracción ambigua que podría ser leída como racista.

Recordemos que el erotismo, según sus estudiosos, genera *per se* situaciones transgresoras. Es bien interesante que, por lo visto en la ficción literaria, que dibujan a su modo las realidades de la existencia cotidiana, la *estética de la transgresión* a que se refiere Bourdieu en una nota sobre la prostitución<sup>46</sup>, incluye como una de sus máximas concreciones el disfrute de experiencias extremas, perversas, y salvajes: en el sexo, en el erotismo y, de ser posible, en el amor. Tendríamos racismo cuando el polo salvaje lo constituyen los grupos objeto de exclusión, en este caso los negros, pues son los otros supeordinados los que tendrían la capacidad de decidir qué es culto y qué es salvaje.

Toni Morrison viene de nuevo en nuestra ayuda. Comentando en Hemingway la presencia de una pareja de norteamericanos blancos que buscan excitación sexual en la Cuba prerrevolucionaria, nos hace ver que los excesos de los blancos son presentados literariamente como *generative sexuality*, mientras la sexualidad de los negros representa el vértigo de la sexualidad ilícita, el caos, la locura, la impropiedad, la anarquía, la extrañeza, el deseo insatisfecho y desventurado. Dentro de una estética de la transgresión, bien puede leerse como atractiva la relación con una persona negra no en virtud de las promesas de sus proezas físicas, sino como encuentro riesgoso pero excitante al sumum, con el caos sexual.

La sutileza de esta significación para el gusto erótico-estético hace que se mueva en las aguas grises de la ambigüedad simbólica y que pueda ser leída como racista, o no racista. Al fin y al cabo, un encuentro erótico pleno es un encuentro con el caos del Alter. Por ello la sensación de extrañeza de Rosalba puede ser leída, incluso por ella misma, desde varios ángulos, como racista o no racista. Pero hay un punto diacrítico crucial, que procede de Elias: el racismo es un juego de poder y privilegio, que tiene consecuencias de exclusión del Alter. Es desde este ángulo desde donde deben hacerse las lecturas.

Como la ambigüedad de lectura necesita ser resuelta, al menos en una fórmula de utopía intelectual y de propósito político, termino esta intervención con referencias a la postura de un convencido que tiene la clarividencia de los genuinos poetas. Nicolás Guillén, pensando en “el color cubano”, en sus negros negros, en sus mulatos, y en sus blancos blancos, tiene una fórmula que merece ser repetida como slogan: “*El espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún se dirá ‘color cubano’*”. Óigase bien, del espíritu a la piel. Porque es el espíritu el que lee los rasgos de la piel, el que les da sentido, el que está en capacidad de romper, para bien, o para mal, la ambigüedad de la extrañeza de Rosalba.

Para ayudar al espíritu en su tarea creadora de sentido Guillén ha escrito poemas que remiten a la ascesis de un aprendizaje primordial que es un retorno al espacio simbólico en donde se cuecen nuestras categorías culturales. Como ejemplo tomemos la réplica que hace Guillén a los versos de Evtuchenko cuando el asesinato de Martin Luther King:

---

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu, “Le corps et le sacré”. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, No. 104, Sept. 1994, p. 2.

*“Su piel era negra --había escrito el poeta ruso--, pero con el alma purísima como la nieve blanca”. Dice el poeta cubano:*

*Qué alma tan blanca, dicen,  
la de aquel noble pastor.  
Su piel tan negra, dicen,  
su piel tan negra de color,  
era por dentro de nieve,  
azucena,  
leche fresca, algodón.  
Qué candor.  
No había ni una mancha  
en su blanquísimo interior.*

*(En fin, valiente hallazgo:  
“El negro que tenía el alma blanca”,  
aquel novelón).*

*Pero se podría decir de otro modo:  
Qué alma tan poderosa negra  
la del dulcísimo pastor.  
Que alta pasión negra  
ardía en su ancho corazón.*

*Qué pensamientos puros negros  
su grávido cerebro alimentó.  
Qué negro amor  
tan repartido  
sin color.  
¿Por qué no,  
por qué no iba a tener el alma negra  
aquel heróico pastor?*

*Negra como el carbón.*

Sólo quienes asumen el poema en toda su hondura de replanteamiento de las categorías con que pensamos y hablamos, están en capacidad de leer, sin asignarle connotación forzosamente racista, en este caso endoracista, a la confesión transcrita enseguida. La hace un hombre negro de Cali, de formación universitaria, que ha racionalizado su gusto preferencial por las mujeres negras, que gustó de encuentros ocasionales con mujeres las blancas, y ha logrado precisar las diferencias de valencia erótica positiva que entre ellas ha encontrado:

*Hay algo que no puedo explicar. Las mujeres negras son muy lindas, sexualmente hermosas. La tonalidad de nuestra piel, los negros tenemos tonalidades, brillos en la piel. Eso dibuja más el cuerpo, lo construye más. Hay cierta estética del cuerpo, cierta danza. Yo creo que eso me atrae. La blanca no brilla, es muy homogénea. Ah, no, la blanca sí puede ser bella, tener caderas, bonitos senos, pero hay otras cosas que contrastan. El color de la piel de la mujer negra yo pienso que atrae. De pronto eso es también lo que*

*atrae a los blancos. Lo mismo los hombres negros, yo me imagino que una mujer blanca... el cuerpo de un hombre negro marca más, en el sentido de las tonalidades de la piel, de sus brillos.*

*Hay algo, en cambio, una cosa muy particular que yo he notado en las mujeres blancas que a mí me gusta y no he podido encontrar en las mujeres negras, por más que lo he buscado --el olor. Las blancas huelen a una cosa que yo no he podido encontrar en una mujer negra. No sé... ellas huelen a mujer. Olor a mujer es un olor especial que tiene que ver con la sexualidad. A mí hay mujeres blancas que se me acercan y con el solo olor que yo percibo a distancia me erotiza. En la mujer negra el erotismo me llega por otras cosas. Claro, esto no afecta mi preferencia por la mujer negra, ella se lleva las palmas en mis gustos. De eso estoy ya muy seguro.*

### **Retorno a los contextos amorosos de la ciudad**

Con este juego de contrastes positivos volvemos a Cali, ya para terminar. La tarea de pensar caminos postracistas para la ciudad, fundidos en el crisol de los amores intraraciales e interracial es compleja, porque la cuestión del mestizaje y de la visibilidad de las razas en Cali así mismo lo es. La raza india aborigen, aunque vencida, se instaló en la ciudad al lado de la creciente masa de mestizos, sus descendientes, con los cuales es bien difícil en veces establecer las diferencias fenotípicas sobre las que ha cabalgado la noción de raza; además, los indios han mantenido siempre muy cerca de Cali núcleos importantes, en Cauca y Nariño, desde donde siguen alimentando con contingentes frescos y homogéneos la demografía urbana. Igual cosa sucede con la raza negra, que traída como esclava, rápidamente instaló una porción de sus representantes en el corazón mismo de las casas, de hacienda y de ciudad, de los señores blancos; los otros negros fueron a las minas y en esos territorios constituyeron, con el tiempo, asentamientos libres desde donde todavía siguen enviando muchos inmigrantes pobres, en forma directa desde los ríos del Pacífico, o en forma indirecta, a través de los asentamientos urbanos de Tumaco y Buenaventura; similar proceso ocurre desde las concentraciones raciales muy cercanas del Sur del Valle Geográfico del Cauca, y desde los más distantes núcleos rurales del Patía en el sur y del Chocó en el norte. La raza blanca, minoritaria pero de mayor jerarquía social, tuvo desde el inicio trato íntimo con las otras dos razas, en arreglos muy variados que iban desde la violación de las muchachas de la servidumbre, y desde los romances escondidos de las señoras de casa con sus trabajadores, hasta los concubinatos consentidos; además, no todos los blancos fueron de jerarquía, ya que los hubo pobres, muy cercanos a los indios y a los negros de las incipientes barriadas; se hicieron casi indistinguibles de los mestizos y de los mismos indios. La cercanía fenotípica entre ciertos blancos y ciertos indios, y la ideología del mestizaje como mecanismo de ascenso social ha hecho que sólo el color de la piel, la contextura corporal, y el cabello de los negros sirva como discriminante fenotípico para quien use la sintaxis cultural de raza. Cosa parecida podría suceder, en fechas mucho más recientes, con los rasgos faciales de recientes inmigrantes asiáticos.

Hay otro elemento de complejidad en nuestro análisis. Es poco usual que la discriminación de los indios en la sociedad colombiana se plantee desde el punto de vista racial. La excepción tal vez está en ciertos casos de pretendidos genocidios asociados a programas de control natal, y en ciertas habladurías asociadas a la aplicación de vacunas, o a investigaciones genéticas. Los problemas de discriminación contra los indios se han



planteado en términos que van directo a los objetos en disputa (la tierra, la lengua, el trabajo servil, la educación, la religión) que en épocas recientes han sido marcados con el apelativo genérico de problemas étnicos. La novedad de la presencia asiática en Cali y su escaso número tal vez explica que con referencia a este cuarto componente racial tampoco se hable de raza, aunque es posible acudir en su caso a diferencias fenotípicas de fácil percepción. En cambio con los negros sí ha habido un discurso explícito de razas y racismo. Hay una tesis de sociología en la Universidad del Valle que rompió el silencio académico doméstico al respecto, el cual ya había sido roto por los movimientos políticos, y por un esfuerzo académico nacional en favor de incluir a los negros dentro del campo de interés de la antropología.

Con los negros se ha dado en Colombia, y en particular en el Valle del Cauca, otro hecho singular. El encuentro racial en los espacios íntimos amorosos, transgresores del orden social establecido, que pone frente a frente a los blancos y a los negros, hombres y mujeres, ha recibido una atención explícita que no ha sido otorgada a las relaciones con los indios. El atractivo sexual de los negros en los blancos es uno de los temas flotantes en el imaginario regional; su descripción sintética cabría en la frase eufemística de las chicas canadienses del filme de Benoit: "Ellos hacen el amor como los dioses." Esta frase revela que quienes han tenido el control de la palabra han sido los blancos; pero los negros, que han escuchado ese decir, en veces lo reflejan. El espectáculo musical y dancístico "Barrio Ballet", que pretende ser una presentación del genuino Cali mestizo, juega con este imaginario; y "Azúcar", una novela televisada hace años trató el asunto de manera sistemática; tuvo la particularidad de que abrió el argumento a otras dimensiones; el encuentro sexual transgresor estuvo asociado a los poderes ocultos de la magia y a los no ocultos pero sí muy impactantes de la música y la danza. Parece entonces que en la distribución imaginaria de especialidades entre los grupos humanos diferenciados de la región vallecaucana a los negros les corresponden estos rubros de cultura. Esta es una carga cultural que puede tener mucho peso en la dirección valorativa, denigrante o no, racista o no, de un Alter que pertenece a raza diferente.

\*\*\*

Termino con una nota que, como el poema de Guillén nos remite a las raíces mismas de nuestro lenguaje cotidiano a fin de que no perdamos la hondura en que estos asuntos de raza y amores se entrelazan. De propósito usé el adjetivo "denigrante" en el párrafo anterior para significar estigmatización descalificadora. Allí hay mucho de historia cultural. Denigrar viene del latín "*nigger*" y según el diccionario latino-castellano, significa "negro, oscuro, sombrío; dícese del carácter: pérfido, de alma negra". Sin duda ese diccionario no lo escribió un negro, ni tampoco fueron negros los que estaban al comando del proceso cultural que en forma anónima asignó el sentido a la palabra. Este eco puntual al poema de Guillén nos hace ver que, cuando se trata de superar el racismo implícito en nuestra cultura, debemos remitirnos a sus mismas raíces. Insisto que en los contextos amorosos de Cali esas raíces parecen descubrirse con mayor facilidad, y pueden cuestionarse; entre otras cosas, porque en tales intimidades se maneja ante todo un lenguaje que no es recogido por el diccionario --el de los cuerpos vibrantes y sus conciencias excitadas.

#### 4. MAL DE AMORES Y SALUD REPRODUCTIVA<sup>47</sup>

Agosto de 1999

Parece que los estudiosos de las relaciones intergénero tienen al menos un acuerdo: el que versa sobre la ubicuidad del complejo *libido dominandi virorum* que ha puesto en ventaja a los varones frente a las mujeres de sus tribus, antiguas y modernas. El acuerdo empieza a flaquear cuando se dice que este estado de cosas vino a ser así debido a la anuencia “por procuración” de las mismas mujeres, tal como lo recordó Pierre Bourdieu en un estudio ya de años<sup>48</sup> que ahora está en el sonajero internacional a raíz de su publicación como libro<sup>49</sup>. “Por procuración” quiere decir que sin la colaboración --“sin querer queriendo”-- de las mujeres no se habría consolidado ese dominio. La cuestión es compleja, intrigante, de pronto incendiaria, pero ineludible. Carl Orff recuperó del Convento de Benediktbeuren (siglo 13) bonitas confesiones como ésta, cantada por una soprano en *Carmina Burana*:

*In trutina mentis dubia  
fluctuant contraria:  
lascivus amor et pudicitia,  
sed eligo quod video,  
collum jugo predeo;  
ad jugum tamen suave transeo.*

Que en prosa corrida diría: “*dudas contrarias fluctúan en la balanza de la mente: el amor lascivo y el recato, pero elijo lo que veo, y me ajusto el cuello con el yugo; paso sin embargo suavemente al yugo*”. Decisión que no está muy distante en sus implicaciones de la que a inicios del siglo 20 aprueba, en Puebla México, la impredecible Milagros en su sobrina Emilia: (Mastretta 1997:177)

--Como si fuera un chiste que Daniel le quitara a Emilia la paz. [ había dicho Josefa ]

--La paz es para los viejos y los aburridos --dijo Milagros--. Ella quiere la dicha, que es más difícil y más breve, pero mejor.

Echarse al cuello el yugo suave, quitarse la paz por escoger “la dicha más difícil y más breve, pero mejor” es una bonita manera de definir esa locura buscada que se llama “mal de amores”, que sufren las mujeres pero también los hombres.

---

<sup>47</sup> Este texto se ha beneficiado de manera particular de las largas conversaciones que he tenido con la socióloga Mónica Córdoba y de la dirección del Trabajo de Grado “*Sexualidad y Maternidad en un Conjunto de Mujeres Jóvenes de Cali*” de las estudiantes Katherine Rosero y Zoraida Saldarriaga.

<sup>48</sup> Pierre Bourdieu, La domination masculine. Numéro Spécial sur la Femme, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, No. 2, 1990.

<sup>49</sup> Pierre Bourdieu. La domination masculine. Paris: Editions du Seuil, 1998. Ver: Jean-Paul Dollé (1998) y Janine Mossuz-Lavau (1998).

En el presente estudio deseo referirme a la construcción de una especialidad temática de la Salud Pública que cubre bajo el nombre de “Salud Reproductiva” (SR), como una sombrilla, muchas cosas, entre otras “la sexualidad de las mujeres”, la misma que sigue siendo responsable, para ellas, del “suave yugo” que implica el mal de amores y de la ayuda “por procuración” que necesitan los hombres para estar donde están. Esta sexualidad ha resultado pieza clave para SR porque sólo las mujeres tienen úteros, que al verse afectados, en ocasiones, por efectos queridos o desqueridos del mal de amores, generan el complejo biomédico del embarazo, parto y puerperio.

Deseo forcejear en el presente artículo con una pregunta que podría parecer liviana, críptica, o sólo literaria (por tomar el título de una novela de moda): ¿Puede caber *el mal de amores* bajo la sombrilla de “Salud Reproductiva”, o necesitará sombrilla propia?. O mejor, ¿no será que el Mal de Amores es un complejo y concepto más amplio que incluye, como uno de sus substratos a la salud reproductiva de la mujer, ligada como está a su útero?

La pregunta del estudio se puede formular también, y manera más graciosa, con referencia a la fina distinción que doña Josefa, hermana de Milagros, establece entre la manera como el Mal de Amores afecta a hombres y mujeres:

*--Los hombres tienen pasiones, las mujeres tenemos hombres --le contestó Josefa--. Emilia no es un hombre. No la pueden tratar como si tuviera los sentimientos tan mal acomodados como ellos.*

¿Puede esta diferencia ser explicada como una consecuencia de la ecuación “mujer=útero” que está en los cimientos de la “Salud Reproductiva”? La pregunta resulta pertinente si se tienen en cuenta las pretensiones de la sombrilla SR, tal como aparecen en los textos de algunos de sus más lúcidos exponentes. Aunque es más una propuesta “emergente” que una tradición “teórico-analítica” sólida, SR parece llamar poderosamente la atención de salubristas, demógrafos, sexólogos, y otros investigadores porque tiene la característica especial, muy importante para el contexto del presente artículo, de querer expandir su cobertura para influir, con resultados de investigación social, “en los comportamientos sexuales y reproductivos así como en las acciones institucionales y en las prácticas de grupos y personas” (Valles y Tuirán 1997:12).

La pretensión de expansión puede formularse en el lenguaje elemental y didáctico de las “tres erres”, que ha gustado hasta a especialistas de alto coturno (ver p.e. Laumann, Gagnon, Michael, and Michaels 1994:511): se tienen encuentros íntimos para cumplir funciones reproductivas, funciones recreativas (juegos eróticos), o funciones relacionales (juegos sociales de afecto y amor); las combinaciones empíricas de las erres son variadas, según los contextos y personas. Si bien entiendo sus pretensiones, el enfoque SR desearía pasar de su especialidad tradicional en el nivel de “r1-función reproductiva”, al de “r2-salud sexual”, y luego al de “r3-función relacional” (ver, *infra*).

Esta pretensión, que es legítima como proyecto académico que selecciona con libertad su campo de trabajo, tiene la característica de que toca de inmediato un campo álgido de intereses políticos viejos y nuevos, y de agendas internacionales que tienen seria implicación para el bienestar de la humanidad como son las del control inducido del crecimiento poblacional y la equidad entre los géneros. Bien lo han advertido los críticos

de las políticas neomalthusianas y cripto-eugenistas, bien lo han proclamado las feministas y otros grupos de mujeres organizadas (“lo privado es político”), y bien lo ha conceptualizado Giddens (1992) bajo el término de *life politics* --esa arena en donde hoy se juegan las redefiniciones importantes de las relaciones de intimidad personal, intra e intergenéricas. La connotación política de la SR, con su dinamismo expansivo de plataforma conceptual y de modelo de acción, se hizo sentir desde el inicio mismo de su trayectoria y ha sido ya objeto de debate, como lo reconoce la revisión ya citada, procedente del Grupo de SR de El Colegio de México:

*diversos autores (Correa, 1994) sostienen que está latente el riesgo de la manipulación política, arguyendo que las nuevas alianzas para promover el nuevo discurso y prácticas de salud reproductiva están siendo utilizadas por el viejo establishment de países muy diversos como medios instrumentales para legitimar fines opuestos a los que estuvieron en el origen de esas alianzas políticas. (Valles y Tuirán 1997:57).*

Deseo en las secciones que siguen hacer disquisiciones, primero sobre las aporías en que veo debatirse al enfoque conceptual de SR cuando desea romper sus viejos moldes para atender, con nobleza, niveles más complejos de reflexión y acción; y segundo, proponer modos de superar esas aporías apelando a la emergente teoría sociológica sobre “Los Amores”, tal como se ha bosquejado en el primer estudio del presente volumen.

### **Las aporias de la salud reproductiva**

Una aporía es, literalmente, una sin salida, debido a barreras insalvables. La aporía se ha tratado en veces como antinomia, en veces como paradoja. Pues bien, al revisar el campo concreto de acción que reclama para sí la SR, y al mirar los intentos conceptuales de superar las limitaciones inherentes a tal práctica, uno encuentra paradojas, tales como la que veremos sobre la “sexualidad femenina”, pieza clave dentro de la construcción conceptual y práctica del enfoque. Esta, por efecto de la construcción social que la unidad cultural tuvo en Occidente, ha llegado a tratarse paradójicamente *como de-sexuada*: al fin y al cabo el útero es un órgano impasible desde el punto de vista erótico, y el “instinto maternal amoroso”, expresión “social” de ese útero, ha asido debidamente mostrado como un mito que atenta contra los derechos de la mujer (Badinter 1981). Y no se puede negar que el útero, precisamente, como sinécdoque práctica de la mujer y su sexualidad es el campo que SR, si los términos lingüísticos todavía valen lo que han valido, ha reclamado para sí.

El filósofo Nicolai Hartmann sugirió desde hace mucho tiempo que la solución de las aporías viene sólo cuando se asciende a niveles más inclusivos que el campo gnoseológico, o práctico, en que se la paradoja emerge. Trataré enseguida de mostrar, desde dos ángulos complementarios, las aporías en que se debate la SR cuando acomete un intento serio --no propagandístico-- de superar las limitaciones que se han advertido en su práctica y de bosquejar niveles superiores de trabajo. Las presentaré como una cadena de sinécdoques (tropo que significa tomar la parte por el todo) que hará coincidir, para facilidad de integración conceptual, con el paso gradual de los tres niveles jerárquicos de las “tres erres”, marcadores de las funciones “amorosas”: reproductiva, recreacional, y relacional.

### La controvertida historia del control natal

Para nadie es un secreto que el enfoque de Salud Reproductiva, que se gestó en la década de los ochenta a partir de muchas fuentes, saltó a la palestra internacional abacalgado en la centenaria línea de preocupación por el control artificial del crecimiento de la población humana. La primera aporía que agobia a SR proviene de la *denotación* de su “r” original (reproductiva) y de la *connotación* que deriva de su asociación con la campaña del control poblacional, que la había antecedido por largas décadas. Salud *reproductiva* no puede dejar de trabajar sobre procesos reproductivos sin contradecir su nombre, y se impone retos enormes para superar las implicaciones, negativas para muchos, de estar históricamente asociada a *determinadas* políticas de control natal. Los enfoques científicos y su consecuencia práctica son parte de la historia cultural de los pueblos y desde Foucault nadie puede llamarse a engaño sobre los juegos de poder que hay detrás de los tejidos discursivos, que afectan *también* a los de orden científico, filantrópico, o humanitario.

La preocupación por el control natal fue iniciada por Malthus en 1798 con su ensayo sobre la relación entre la “*pasión sexual*”, el crecimiento en proporción geométrica de la *población* tomado como efecto colateral de esa pasión, y el crecimiento en proporción aritmética de la producción de *alimentos*, necesarios para sostener tal población. Se trataba, según sus premisas, de “leyes naturales” a las que había que atacar mediante otras “leyes naturales”. Al no creer Malthus en las tesis de Goodwin sobre una posible moderación por los humanos de su “pasión sexual” como causa del problema, orientó sus propuestas hacia el control del efecto “crecimiento poblacional” acudiendo a la acción de otra “ley natural” observada en las “clases bajas de Inglaterra”: estas familias generaban muchos hijos pero pocos de ellos sobrepasaban los primeros años debido a la *mortalidad* causada por las condiciones de *miseria e insalubridad* en que se debatían. La conclusión práctica de este juego brutal de “leyes naturales” fue también considerada una ley natural que no se podía controvertir: elevar los salarios de esas clases implicaba quitarle el aguijón a un mecanismo “natural” de control y marchar hacia la catástrofe social. Desde luego, la naciente burguesía inglesa aplaudió la propuesta del Reverendo Malthus (Tomaselli 1988).

No es el momento de repasar la complicada historia que tuvieron, a partir de tan drástica medida, las políticas malthusianas de control del crecimiento poblacional hasta llegar al refinamiento contemporáneo de los argumentos *neomalthusianos*. Lo importante de decir aquí es que, para tranquilidad de muchas conciencias, se ha hallado el modo de substituir, con tecnologías cada día más sofisticadas, la mortalidad infantil como medio natural de control por el de la *contracepción inducida*. El neomalthusianismo debidamente maquillado, que encubre aún sutiles formas de “cripto-eugenismo”, da soporte a la política de línea dura que, con ingentes recursos corporativos privados y gubernamentales, apunta al control natal como objetivo primario, mediante la aplicación eficaz de la evolucionada tecnología contraceptiva (Rao 1998). Precisamente, el haber incluido la reducción de la mortalidad perinatal en el rango de tareas urgentes para cualquier acción de “desarrollo social” --y el neomalthusnismo es *neo* porque acepta esta modificación-- introduce una contradicción flagrante a la vieja táctica malthusiana y un reto enorme, porque se anula un poderoso efecto “natural” que trabajaba *contra* el crecimiento poblacional.

Es importante señalar que en esta larga historia el objetivo principal de las políticas poblacionales no ha sido la *pareja de sujetos* (hombre-mujer, nivel r3, relacional de nuestro esquema), que decidiría sobre el modo y efecto de su “pasión sexual” (nivel r2, recreacional, lúdico erótico), sino el efecto biológico ciego de esa pasión en el sistema reproductivo de *la mujer*, simbolizado por el útero ( nivel r1, reproductivo). Este órgano y sus ramificaciones fisiológicas, al decir de una reciente crítica bangladeshi (Akhter 1998), siguen siendo el campo de experimentación invasiva de cuanta tecnología puede inventarse. La vigilancia crítica sobre la utilización de la tecnología contraceptiva está a la orden del día<sup>50</sup> y es parte de una preocupación más general sobre el papel de la tecnología en la sociedad contemporánea.<sup>51</sup> Igual discusión se tiene sobre el significado “real” de los “derechos reproductivos” que se proclaman para la mujer, pues al decir de Akhter (1988) parecen ser una manera disimulada de continuar con el control a la vieja usanza.

Es cierto que se ha reconocido la importancia de la educación en la mujer objetivo (*target*) de los paquetes tecnológicos impulsados por las agencias internacionales con el respaldo de las multinacionales que los fabrican y los venden. Pero sigue vigente la distinción de Malthus entre las “clases superiores” (para las cuales él no propuso soluciones, pues tenían pocos hijos) y las “clases inferiores” con muchos hijos y poca ilustración. Hoy esas clases “objetivo” de la intervención se ubican en la periferia dependiente y pobre del mundo industrializado y no industrializado, cuya característica común es la destitución política, la ignorancia, y la pobreza. Todo el que conozca de primera mano la aplicación de las acciones de control natal en buena parte de estos sectores deprimidos tiene que reconocer que “la decisión libre” que se canta con el recitativo de los “derechos reproductivos” de la mujer, se reduce a decir “sí o no” a esa invasión, institucionalmente organizada, de tecnologías de última o vieja generación. La lógica concreta de las situaciones en que se dice “sí”, por la ignorancia sobre los efectos totales de las tecnologías aplicadas, por la presión institucional para aceptarlas, por las consecuencias negativas para quien diga no, y por la asunción del poder decisorio por parte de los esposos o compañeros, hace que los “derechos reproductivos” de la mujer sean poco menos que una farsa. La *naturalización* del proceso de control, iniciado por Malthus bajo el diagnóstico de que se trata de “leyes naturales”, no ha sido desmontada: por ello en la línea dura del control se sigue tratando a la mujer con *la sinécdoque naturalizadora del útero* sobre el que se puede ejercer una acción tecnológica directa, que es en apariencia más eficaz<sup>52</sup>. El cuento de las motivaciones, por sofisticadas que sean, apuntan en buena

---

<sup>50</sup> Para el debate actualizado puede verse el sitio de internet “Reproductive Technology Watch” en [www.hsph.harvard.edu/healthnet/SAsia/techwatch.html](http://www.hsph.harvard.edu/healthnet/SAsia/techwatch.html).

<sup>51</sup> Para una discusión de este importante tópico, que no sataniza la tecnología sino que la pone al servicio de los agentes humanos, ver Taylor 1991:93-108, quien revisa el pensamiento filosófico y ético actual, en especial con referencia a Heidegger. Una visión sociológica es dada por Oomen 1992.

<sup>52</sup> Hay una falacia generalizada en la salud pública en torno a la confianza depositada a priori en la intervención directa por agentes institucionales sobre mecanismos parciales y mecánicos de una determinada acción riesgosa. Se cree que esta intervención ciega es más eficaz que la acción que se hace sobre los sujetos en riesgo para que se apersonan ellos mismos de la totalidad de un curso de acción que incluye el riesgo, echando mano, a su juicio, de la tecnología disponible dentro de su plan personal de acción. Podría llamársele la falacia tecnológica. La experiencia en el manejo del riesgo de VIH-sida ( Kendall 1995), y en la prevención de traumas por

parte de los casos a lograr la eficacia práctica en el control de los úteros --úteros *ilustrados*: “lo demás es literatura”.

La masiva concentración en la mujer como útero, en el mejor de los casos como útero ilustrado, so pretexto de eficacia, ha hecho que la participación del varón, como contraparte de la pareja, haya sido menospreciada. Es cierto que ha habido intentos de ampliar la campaña desde los úteros a los testículos (campañas de vasectomía), como también intentos de que los hombres permitan que sus mujeres acepten la invasión de sus úteros, en atención a bien conocidas estructuras patriacalistas y machistas. Pero nadie puede negar que en la práctica el trabajo principal se hace sobre *las mujeres*, a tal punto de que opera una *segunda sinécdoque*: la cuestión reproductiva es una cuestión de *mujeres*. En consecuencia, la *sexualidad humana*, de la que dependen los procesos reproductivos (la clásica “pasión sexual” de Malthus), se mira como una cuestión de *sexualidad femenina*. Una mirada cuidadosa a la literatura mundial pertinente a SR, y a los campos trabajados *efectivamente* por las instituciones a ella dedicadas (*vide infra*, caso de la OMS) sirve para demostrar esta sinécdoque.

El punto claro de inserción del enfoque de SR dentro en la mencionada línea de control poblacional fue la Conferencia Mundial sobre Población de El Cairo en 1994. El impacto de aire fresco que trajo la inserción fue tal que han surgido inquietudes expresas en los representantes de la línea tradicional contraceptiva sobre el efecto negativo, o al menos distractor, que el nuevo enfoque parece tener sobre el propósito “poblacional” del plan de acción primario (Murphy y Merrick 1997). La inserción de un énfasis sobre “salud materno-infantil” con su efecto contradictorio sobre la mortalidad infantil, arriba referido hace parte de la preocupación. La controversia sigue, y tiene mucho interés, pues de su adecuada solución depende el flujo de fondos estratégicos, controlados por inversionistas convencidos de la línea dura neomaltusiana, para proseguir la investigación en SR.

La Conferencia de El Cairo asumió en el plano de los principios y las recomendaciones generales planteamientos muy claros sobre la SR (Programme for Action, chapter VII; El Cairo 1994) que rompían totalmente con la visión estrecha que se tenía en los medios sólo interesados en el control poblacional. Estos planteamientos fueron recogidos literalmente por la Conferencia de Beijing sobre la mujer (Beijing 1995). En su Declaración, Plataforma de Acción, la Conferencia concluye:

*Beijing Declaration (1995) Platform for Action:*

*94. Reproductive health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity, in all matters relating to the reproductive system and to its functions and processes. Reproductive health therefore implies that people are able to have a satisfying and safe sex life and that they have the capability to reproduce and the freedom to decide if, when and how often to do so. Implicit in this last condition are the right of men and women to be informed and to have access to safe, effective, affordable and acceptable methods of family planning of their choice, as well as other methods*

---

colisión de automotores (Dugoff 1987:586) es bien aleccionadora. Captar esta falacia implica revisar el concepto estrecho de “riesgo” que predomina en salud pública para acercarse al concepto antropológico del mismo. Ver Castiel 1994.

*of their choice for regulation of fertility which are not against the law, and the right of access to appropriate health-care services that will enable women to go safely through pregnancy and childbirth and provide couples with the best chance of having a healthy infant. In line with the above definition of reproductive health, reproductive health care is defined as the constellation of methods, techniques and services that contribute to reproductive health and well-being by preventing and solving reproductive health problems. It also includes sexual health, the purpose of which is the enhancement of life and personal relations, and not merely counselling and care related to reproduction and sexually transmitted diseases. (Enfasis agregado).*

No hay duda de que el término “pasión sexual”, desechado por la fórmula malthusiana entra ahora, por fin, de lleno como el factor primario de todo el complejo problemático, formulado modernamente con los términos de “salud sexual” y “fortalecimiento de la vida y de las relaciones personales”. Se perfila en el trasfondo de la SR, ahora definida libremente *por las mismas mujeres organizadas*, la figura de sujetos humanos en relación (nivel r3) que deciden sobre su vida íntima (salud sexual, nivel r2), incluyendo en esas decisiones, la posibilidad de regular por ellos mismos, y con apoyo de las mejores tecnologías, las consecuencias genésicas de sus encuentros sexuales, sean ellas negativas (contracepción) o positivas (saludables embarazos, partos y puerperios) (nivel r1). Y lo más importante, se toma como principio orientador el *favorecimiento de la vida y de las relaciones personales*<sup>53</sup> para, de acuerdo con él, atender también a lo que antes era lo único importante, el simple control tecnológico de los procesos reproductivos e infecciosos. Este *nivel superior* (nivel 3) del tratamiento del asunto supera el efecto de una *tercera sinécdoque* que venía operando en los asuntos de *salud sexual* (nivel 2), y de *salud reproductiva* (nivel 1): la “sexualidad humana” como cuestión de “economía libidinal”, y los procesos fisiológico-reproductivos están insertos en una lógica superior, la de una *relación* entre sujetos humanos, entre personas que tienen rangos muy variados de intereses y valores que tejen la trama de sus propias existencias.

Por lo que se puede deducir de El Cairo, y particularmente de Beijing, es inadecuado atribuir sólo al malthusianismo --viejo o nuevo-- el surgimiento de la preocupación contemporánea por el control natal, que sigue siendo, por definición, parte de los objetivos de la SR. Como bien lo recuerda Rao (1998), hubo en este siglo otras tres fuentes importantes que, de manera independiente, le dieron relevancia: el movimiento feminista, los socialistas, y la concepción romántica de la vida, que quería liberarse de la complicación genésica para vivir mejor los encuentros amorosos como narrativas personales de pasión. Hubo incluso casos en que las tendencias se reforzaron mutuamente, como en las propuestas de la muy conocida feminista Margaret Sanger quien brilló en el primer tercio del presente siglo. Cuál de estas tendencias se ve representada en Beijing es asunto difícil de dilucidar, pero ciertamente no se ven trazas de malthusianismo: al contrario, es explícito el retorno de “la pasión sexual” como eje desde donde se deben buscar las soluciones que implican atención a los tres niveles del asunto, arriba bosquejados. Por otra parte, de esta historia es importante recordar el

---

<sup>53</sup> No resisto la tentación de mostrar cómo los poetas, con su rara clarividencia, han formulado de manera bella y e intuitivamente precisa esta *otra* visión de la mujer, la vida y el erotismo. Véase el artículo de Ivette Jiménez (1997) sobre el erotismo, la vida, y la mujer en la figura de Susana San Juan, en la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo.



papel de la *concepción romántica* de la vida doméstica porque, como se ha visto en el primer estudio (capítulo 1), tampoco estuvo exento este complejo cultural de tener serias implicaciones sobre la inequidad que les ha tocado soportar a la mujeres que entraron a la modernidad de sus amores por la puerta del romanticismo.

Ahora bien, una cosa es la declaración de principios y recomendaciones, y otra la traducción de esta política a la práctica de las instituciones. La distinción podría asimilarse a la que existe entre la utopía y la cruda realidad cotidiana, campo de juego de intereses concretos; o entre la retórica y las ejecuciones. Estas, como se sabe tienen que responder al enorme peso inercial de una tradición institucional, y --sobre todo-- a las restricciones que imponen los donantes de recursos financieros. La lista empírica de tópicos tratados por las diversas instituciones especializadas en SR permite acercarse a lo que es, en la realidad vivida, la SR, una vez ha pasado por la criba de los intereses prácticos, en especial los de la financiación corporativa, privada o gubernamental. Una cosa proponen, por ejemplo el muy tradicional *Repro-Line* de la Universidad Johns Hopkins, o la *Oficine of Population Research* de Princeton, o la Maestría en SR de la Escuela de Higiene de Londres, o el índice de temas de los seis volúmenes de la revista *Reproductive Health Matters* (Blackwell Scientific); otra la gama de acciones ofrecidas bajo el mismo nombre de SR por la Red de Centros de Salud de la Mujer de las Feministas de los Estados Unidos; y otra los tópicos de interés del Harvard Reproductive Health Forum, o de Re/production, órgano de South Asian Global Reproductive Health Forum, o el ámbito de investigación y reflexión teórica que propone el Centro de SR de El Colegio de México. El muestrario es variado y por demás instructivo.

Volviendo a instituciones de reconocido nivel internacional y a la historia de El Cairo y Beijing, --ambas conferencias del sistema de las Naciones Unidas-- es preciso tener en cuenta que hubo un memorando práctico, elaborado por el Banco Mundial, el Fondo de Población de NU y la OMS que definían ciertos hechos como objeto concreto de la preocupación para la SR: mortalidad materna, planificación familiar, abortos inseguros, embarazos de adolescentes, infecciones transmitidas sexualmente, y el complejo VIH-sida. Siguiendo estos lineamientos prácticos, hoy la OMS ha establecido las siguientes “dimensiones de la SR” para su División del mismo nombre, tal como se puede leer en la correspondiente página internet:

*mortalidad materna, morbilidad materna, mortalidad perinatal, abortos inseguros, complejo VIH-sida, enfermedades de transmisión sexual, infertilidad de parejas, cáncer cervical y del útero, mutilación genital femenina, y necesidades insatisfechas de planificación familiar.*

Obsérvese que el campo *de trabajo* práctico no incluye “el nivel 2” de la “salud sexual”, ni “el nivel 3” de los problemas existenciales-afectivos asociados a las relaciones íntimas entre *personas*, claramente estipulados en el Cairo y Beijing: estos nudos problemáticos quedan relegados a plano de la utopía. Lo utópico sí se recoge en las “Cuatro Metas del Programa”, cuyo propósito común es asegurar el ejercicio de los derechos de personas a:

*1. experience healthy sexual development and maturation and have the capacity for equitable and responsible relationships and sexual fulfilment;*

2. *achieve their desired number of children safely and healthily, when and if they decide to have them;*
3. *avoid illness, disease and disability related to sexuality and reproduction and receive appropriate care when needed; and*
4. *be free from violence and other harmful practices related to sexuality and reproduction.*

Sobre la SR *no retórica* versa el presente artículo, es decir sobre el campo de trabajo que *con realismo* es posible desarrollar; no porque se menosprecie la utopía, sino porque para que ella resulte alcanzable --se vuelva “topía”-- es preciso proceder con los pies en la tierra. El estudio del ámbito concreto de acciones programadas (y financiadas), la denotación del nombre propio (salud *reproductiva*) y la *connotación* generada por la asociación con la larga historia del control natal me han permitido detectar la presencia activa de *tres sinécdoques encadenadas* que definen, de hecho, el campo conceptual y de acción que se ha labrado la SR. Esas sinécdoques se convierten en *aporías*, por definición irresolubles, que se presentan como barreras para la legítima aspiración de SR de romper moldes estrechos, ampliar el espectro de su cobertura conceptual y programática, y soñar con la utopía.

### La construcción paradójica de la “sexualidad femenina”

Pero las aporías provienen no sólo de la asociación indeclinable de SR con el control natal. Esta historia del control de úteros supone la existencia de un esquema cultural de mucho mayor espectro centrado en la definición del “sexo femenino”. La historia del sentido de esta sencilla frase “sexualidad femenina” (término de curso más corriente hoy en día que “sexo femenino”), tiene por lo menos dos siglos y es de mucha más envergadura que la preocupación concreta de Thomas Malthus sobre “la pasión sexual” y sus consecuencias genésicas, aunque desde luego le está muy relacionada. Para dar algo de precisión, la sinécdoque útero=mujer (y sus armónicas de sentido que conforma el complejo semántico de “sexualidad femenina”), comenzó a gestarse en el último tercio del siglo 18 dentro de un conjunto de cambios sociales que afectaron profundamente la posición de la mujer en la sociedad que comenzaba a industrializarse. Giddens (1992:42), interesado en narrar el surgimiento del complejo cultural que llamado “amor romántico” -- sobre el que se habla en el capítulo 1-- enumera tres hechos salientes que él ha recogido de literatura bien conocida sobre Europa<sup>54</sup> (Ph. Ariès, A. Bégin, E. Bandinter, L. Stone): la creación del hogar o espacio doméstico, de cuyo dominio la mujer debía ser reina y señora; la redefinición de las relaciones entre padres e hijos, por el “descubrimiento” de la importancia del niño, que como “rey”, vendría a competir con la esposa-madre en el espacio del hogar; y la invención de “la maternidad” como esencia “natural” de la feminidad.

Los historiadores coinciden en mostrar el forcejeo de las mujeres de las clases aristocráticas, hacia fines del siglo 18, por definir una posición honorable frente al hombre en asuntos de poder y prestancia en la sociedad. Pronto se observó la bifurcación de la figura de “mujer”: en la emergente clase burguesa se consolidó, como imperativo moral, la figura de la mujer-madre-esposa-buena, que difería de otra figura de mujer, la “mujer mundana”, representada en las clases altas por las cortesanas, las “preciosas”, las filósofas, y en las bajas por las prostitutas<sup>55</sup>. Los espacios de estas “otras” mujeres estaban en el “mundo”, por fuera del hogar burgués, en los márgenes del sitio de trabajo (prostíbulos), o en los mismos centros del poder masculino (cortes y salones). Las campañas moralizadoras trataron por todos los medios de expandir el modelo de la mujer casta (madre-esposa) pero los menos interesados en expandir el modelo “bueno” a todas las mujeres fueron los mismos hombres (esposos o no). En las mujeres “mundanas” encontraron la “natural” contraparte para el juego de la coquetería, y del erotismo que ya no encontraban en sus dóciles mujeres de casa.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Es muy interesante ver la evolución de la figura femenina en el Hispano-América, a partir de la ya clásica compilación de Lavrin (1991). Para Colombia pueden verse los tres tomos editados por Velásquez (1995).

<sup>55</sup> No se puede tampoco olvidar una subclase cuya caracterización sociológica deja mucho que desear, aunque se les ha considerado bastante en el campo del trabajo social: las *bonnes à tout faire* o pobres mujeres desclasadas, casi siempre de origen campesino, que cumplen funciones bien precisas fuera de su hogar, es decir, en el hogar de las madres-esposas. El servicio doméstico femenino hace parte de esta categoría de “otra” mujer. Ver p.e. Karady 1994.

<sup>56</sup> Para Colombia son clásicos los estudios de Virginia Gutiérrez (1963; 1968; 1988; 1995)) sobre la dualidad “mujer buena”, “mujer mala” y su relación con la dominación masculina. Un grafito hallado en un pueblo de Ecuador rezaba: “Las mujeres buenas van al cielo; las malas a donde Usted las lleve”.

Dentro de este amplio contexto de replanteamientos de la relación inter-géneros y de juegos sobre los intereses masculinos de la vida (poder, trabajo, dinero, pasión sexual) se debe mirar la redefinición del “sexo femenino”, tal como en magistral estudio lo recuerda Thomas Laqueur (1994). Hasta entonces predominaba en Occidente la idea de un sólo sexo en la humanidad, pensado en función de arreglos intergénero en los cuales también había hegemonía masculina. Por ello, a partir de los intereses de género, los creadores hegemónicos del sentido -- la medicina y la anatomía han sido cuestión de hombres--, habían pensado la distinción de sexos en un solo eje vertical en cuya cúspide, como modelo perfecto, estaba el sexo del varón, y en un punto inferior, por su condición disminuida, el sexo de la mujer. El punto que más interesa aquí era que dentro de ese modelo “unisexo”, el disfrute de “la pasión sexual”, era también compartido por la mujer. Más aún, tenía cierta vigencia una tradición antigua que daba a las mujeres cierta competencia especializada en las artes del disfrute. Fuera de duda, los cánticos de fuerte contenido erótico hechos famosos por *Carmina Burana* apuntan a esta *otra versión* de las mujeres, muy estimadas, de entonces.

Adelantándonos un poco en el desarrollo de la transformación, vale la pena citar a Laqueur (1994: 398):

*El clítoris, como el pene, fue durante dos milenios “joya preciosa” y órgano sexual, no un lugar “perdido o extraviado” a través de los tiempos, como querría Scholes, sino solamente desde Freud. Para decirlo de modo distinto, la revelación de Masters y Johnson de que el orgasmo femenino es casi por entero clitoridiano hubiera sido un lugar común para cualquier comadrona del siglo XVII y los investigadores del siglo XIX lo hubieron documentado con lujo de detalles. Una gran ola de amnesia se abatió sobre los círculos científicos hacia 1900, hasta el punto de que en la segunda mitad del siglo XX se aclararon las viejas verdades como si fueran descubrimientos revolucionarios.*

En los nuevos arreglos sociales que comenzaron a gestarse en el último tercio del siglo 18, el atributo pasional del sexo femenino centrado en el clítoris resultaba problemático. Se justificaba entonces el esfuerzo de la ciencia, en especial de la medicina que descubrió que la mujer podía concebir sin tener orgasmos, por reforzar una nueva concepción de la distinción sexual entre hombre y mujer. En adelante, en virtud de intereses muy claros del arreglo intergéneros y de la *libido dominandi virorum* (ésta es la tesis central del libro de Laqueur), se definió que hombre y mujer tienen “sexos” que pertenecen a planos no comparables, pues son radicalmente diferentes. El viejo modelo unisexo fue substituido por un modelo bisexual, que leía los datos anatómicos, fisiológicos y psicológicos desde una perspectiva que tenía como punto clave la inconmensurabilidad de los sexos. Una de las características centrales de la nueva sexualidad femenina fue el embotamiento, por fuerza de la ideología, del aguijón de su pasión sexual.

El emblema anátomo-fisiológico de esta transformación estuvo en el tránsito de una sexualidad femenina centrada en el clítoris, vía la vagina, hacia el *imposible* útero. La figura prototípica de la mujer “buena”, llegó a ser la reina del espacio doméstico, la esposa casta, madre providente y abnegada, cuyo “amor” dejaba de tener la connotación erótica para convertirse en compasión, sacrificio, abnegación, y demás virtudes *míticas* de la madre (Badinter 1991 es bastante convincente al respecto). La imposibilidad sexual se volvió un ideal educativo que llegó hasta plantear como modelo máximo a la “madre

virgen”, que en los medios católicos tenía una figura bien concreta, la Virgen María. La sexualidad femenina de la mujer “buena” resultó paradójicamente asexual, desapasionada. No debemos olvidar que en ningún momento decayó la importancia práctica de la mujer “otra”, cuyo problema no era que tuviera pasión sexual --al contrario, se requería que fuera especialista en ella--, sino que fuera fértil. La hipótesis de la colaboración de la mujer *por procuración* de que habla Bourdieu (1990:24) encuentra en esta historia una demostración palmaria, pues muchas de las mujeres adhirieron al modelo y lucharon a conciencia por ser dechados de la asexual e impasible “virtud”, haciendo de la maternidad abnegada la hipóstasis de la feminidad.

Los problemas de este tránsito de un tipo de sexualidad femenina a otro, bajo la hegemonía del mito de la maternidad, hallan su clímax en el “problema de Freud” sobre la transformación psicosexual de la niña en mujer, descrito por Laqueur (1994: 397): el erotismo clitoridiano de la adolescente hace un curioso tránsito al erotismo vaginal de la mujer adulta. La emergente ciencia del psicoanálisis, bajo la guía de Freud, se aprestó a reforzar, con retorcidos argumentos, la sinécdoque mujer=útero, pieza central de la concepción patriarcalista y burguesa de la mujer normal. Es interesante pensar el sentido que entre nosotros tiene el término “mujer o madre desnaturalizada”: hace referencia tanto a un instinto maternal que no se sigue, como a una transgresión moral. El culmen de este apoyo psicoanalítico lo encontramos en la tríada femenina propuesta por Helène Deutch, discípula de Freud, (Badinter 1980:256-260), quien llega a los límites de lo inverosímil: la “mujer normal”, la “mujer femenina” está constituida por una combinación de pasividad, de masoquismo y narcisismo. Badinter (1981:259) anota, al respecto:

*Esta teoría del masoquismo femenino sirve de justificación a posteriori de la aceptación de todos los dolores y todos los sacrificios. Si la mujer está hecha naturalmente para sufrir, y además eso le gusta, no hay motivo para molestarse. Teoría aún más temible que la teología judeo-cristiana. La teología dice que la mujer debe sufrir para expiar el pecado original. La maldición tenía una razón moral, y el dolor físico era el precio que hay que pagar por la culpa. Al menos no se le pedía que lo amara. En la teoría freudiana, la maldición es biológica: la causa del infortunio es una insuficiencia orgánica, la ausencia del pene. Pero Freud o H. Deutsch parecen decir: “Mirad qué bien hace las cosas la naturaleza, le ha dado a la mujer la posibilidad de encontrar placer en el sufrimiento...”. A la mujer normal le gusta sufrir. Aquella a quien no le gusta y se rebela contra su condición, no tiene más alternativas que sumirse en la homosexualidad o en la neurosis. Se ha cerrado el círculo: ¡si la mujer se niega a asumir su verdadera naturaleza que es masoquista, entonces será realmente desdichada!*

Las aporías con que se debate un enfoque SR que decide romper con sus moldes estrechos se pueden resumir, para efectos prácticos, en los problemas del ascenso a niveles de trabajo que suponen una ruptura de las restricciones impuestas por las tres sinécdoques, tal como han sido históricamente construidas y encadenadas jerárquicamente en la cultura occidental. En concreto, el ascenso desde el nivel reproductivo a un segundo nivel (el de “salud sexual”) implicaría algo así como la inversión del “problema de Freud”, por el retorno de la sexualidad femenina desde el impasible útero hasta el clítoris y su área inmediata de influencia, “la plataforma orgásmica” que involucra el tercio exterior de la vagina (Masters, Johnson y Kolodny 1996: 53-84). La pregunta práctica de este nivel 2 sería ¿está conceptualmente equipada

SR para tratar la pasión sexual femenina en tanto está desvinculada del útero como punto focal? ¿No es algo así como una contradicción en los términos? Y, el ascenso a un nivel 3 del análisis conlleva la pregunta ¿estaría el enfoque conceptualmente equipado para tratar los asuntos relacionales de *personas*, --hombres con mujeres, hombres con hombres, y mujeres con mujeres-- que son invitadas a compartir la intimidad?

### **La distribución del trabajo científico y la lógica de la eficacia**

Nadie tiene derecho de dudar de la pertinencia y enorme importancia estratégica que tiene el área de trabajo que *Salud Reproductiva* se ha señalado. Los problemas que le conciernen, tal como están delimitados en un primer nivel rigurosamente asociado a la reproducción, implican una fracción muy grande dentro de lo que la OMS ha denominado El Peso Global de la Enfermedad: no sólo se trata de daños a la salud que son prevenibles o recuperables sino que revelan la flagrante inequidad de nuestra civilización con la mujer y con los niños. Por algo las tasas mortalidad materna y de mortalidad infantil han sido seleccionados como indicadores incontrovertibles, del nivel mínimo aceptable de desarrollo de la calidad de vida de una nación. Los problemas asociados a un segundo nivel, que hemos asociado a la emergente denominación “salud sexual”, que se distinguiría del anterior por el explícito reconocimiento de *la autonomía de la función erótica frente a la función reproductiva* --un hecho incontrovertible de la civilización contemporánea-- también son en buena parte prevenibles y también allí se observan iniquidades contra la mujer que son corregibles. Los problemas de la vida personal en su vertiente íntima, relacionados directamente con los niveles “inferiores” de salud sexual y reproductiva, y que parecen afectar hombres y mujeres en similares proporciones, apenas comienzan a ser sometidos a la rigurosa operacionalización que permita a entidades como la OMS proceder a intervenciones preventivas, curativas y restaurativas. El indicador de “calidad de vida” WHOQOL que acoge estos problemas, los caracteriza y relaciona en un esquema coherente, está todavía en el estado de diseño y experimentación (WHO 1995).

Hemos visto cómo hay en ciertos centros promotores de la SR el noble propósito de superar las limitaciones --aporías las hemos llamado en el artículo-- que la trayectoria histórica de SR como enfoque especializado dentro de la salud pública les ha marcado. Esa urgencia no nace, al parecer, de un simple deseo de expandir el área de influencia en una especie de “imperialismo de un saber determinado” y del control de áreas estratégicas de acción. Nace, al contrario, de la convicción profunda de que su acción en los niveles rigurosamente ceñidos a la reproducción no tendrán éxito si no se liberan de la doble imposición ideológica: (i) tratar a las mujeres como úteros, y (ii) considerar a la sexualidad femenina como impasible y asexuada.

i) Para nadie es un secreto que la declinación de las tasas de natalidad se debe menos a la acción institucional neomalthusiana y más al cambio del clima social general que ha llevado a las parejas --mírese bien-- a las parejas, a considerar el número de hijos como un problema digno de atención. La “motivación” deja de ser, por tanto, un mecanismo instrumental mercadotécnico al servicio de la tecnología invasora de úteros o condicionadora de abnegaciones maternas para convertirse en la atención cuidadosa al replanteamiento que ocurre en los arreglos de vida entre hombres y mujeres, y

reconocimiento de que las parejas actúan en su vida íntima con una racionalidad sobre los hijos que los economistas de punta apenas comienzan a estudiar<sup>57</sup>.

ii) La autonomización del *erotismo* como “economía de los cuerpo y los placeres” (Foucault 1976) frente a los procesos reproductivos es un hecho incontrovertible y generalizado. Los hombres, a quienes la cultura occidental de los últimos dos siglos no había negado el atributo de la “pasión sexual” habían resuelto este problema “olvidándose” en la práctica de que sus actuaciones eróticas tenían esa “consecuencia” reproductiva: hay múltiples datos empíricos sobre esta descarga cultural, que pasó a ser “problema de mujeres”. Tampoco la “pasión sexual” se había negado a las “otras mujeres”, las “mundanas” y las “malas”: pero como ellas no se podían olvidar como los hombres de la “consecuencia” accidental de sus amores debían cargar a costas con los problemas de embarazos, abortos, partos y puerperios. Las mujeres “de casa”, las “buenas” seguían viviendo la superposición de los dos procesos, reproductivos y eróticos, y la solución para ellas había sido --como los documentamos-- la negación de la pasión en sus vidas y la hipóstasis de maternidad con feminidad. Ahora, cuando ellas ejercen con todo derecho su participación equitativa en “la economía de los cuerpos y placeres” se encuentran que la autonomización de este proceso frente al reproductivo está, por una parte, fuertemente apoyado por el desarrollo de la tecnología contraceptiva y, por otra, enfrentando la resistencia organizada de quienes tienen intereses ideológicos (como la Iglesia Católica) o prácticos (como ciertos sectores del establecimiento médico) en la superposición hipostática entre sexualidad femenina y procesos reproductivos.

Parece, pues, que cambios similares en hondura y cobertura a los que ocurrieron a fines del siglo 18 están ocurriendo a fines del siglo 20. Ya no son las capas aristocráticas de las mujeres las que luchan por replanteamientos frente a los hombres; son todas las mujeres, tanto las que fueron representadas en el crucial encuentro de Beijing, como las no lo fueron: todas plantean condiciones nuevas a sus hombres en los encuentros íntimos cotidianos.<sup>58</sup> Esos cambios afectan, como bien lo señala Giddens (1992), el delicado campo de las relaciones personales e íntimas, y tienen efectos análogos a los movimientos seísmicos de las placas intercontinentales: son silenciosos pero decisivos, con erupciones ocasionales que nos llaman a reflexionar sobre lo está ocurriendo en las profundidades del suelo social. Las ideas que leemos sobre “presupuestos analíticos y ejes temáticos” propuestos para la expansión del ámbito de pensamiento y acción de la SR (Valles y Tuirán 1997) pueden leerse como intentos de estar acordes con estos cambios seísmicos en la *life politics*.

Los observadores externos de estos nobles esfuerzos de acomodamiento a nuevas situaciones por parte de la SR no podemos menos que alentarlos. Y para pasar de la retórica a la acción debemos acompañar las críticas con el ofrecimiento de alternativas que permitan pasar desde la *utopía* --por ejemplo tal como se delineó en Beijing-- a la *topía* de propuestas conceptuales plausibles y bien orientadas a la eficacia de las intervenciones. El principio de acción sugerido por Hartmann para superar las aporías es el de ascender a niveles más inclusivos que el original en donde ellas emergieron. Hoy

---

<sup>57</sup> Ver los estudios pioneros de Premio Nobel Gary Becker al respecto, en Febrero y Schwartz, Eds. 1997:257-397.

<sup>58</sup> Nuestros estudios de campo en la ciudad de Cali documentan ampliamente este replanteamiento del cual comienza a hablarse en la literatura especializada. Ver Sevilla 1997.

ese principio puede formularse con una frase pragmática que, de tanto repetirse, se está volviendo banal: *pensar globalmente y actuar localmente*. Se invierte un modo muy tradicional de mirar el mundo pues el reduccionismo obligaba a proceder de abajo arriba, desde los niveles inferiores hacia los superiores. Hoy parece conveniente ubicarse en plataformas conceptuales inclusivas superiores, “holísticas”, para proceder desde allí a aislar campos específicos de trabajo (p .e. salud sexual, o salud reproductiva) sin perder de vista la lógica global que rige a todo el complejo cultural centrado en el amor y su soporte simbiótico (erotismo, sexo, reproducción).

Cualquiera que acabe de leer el bosquejo sociológico sobre los amores presentado en el capítulo primero, y lo tome como un nivel superior integrador de la salud sexual y la salud reproductiva, podría estar tentado de concluir irónicamente algo análogo a la frase de algún periódico parisino: “entonces, *Proletarios del mundo, acariciáos...*” No se trata de tal banalidad, sino del esfuerzo serio de proveer --tal vez por primera vez por parte de la ciencia social-- una plataforma conceptual que maneje *con propiedad* asuntos complejos y vagos que se habían dejado a los poetas (...y a las mujeres) y que van a resultar cruciales para el adecuado planteamiento de los problemas de la salud pública del próximo milenio, *por parte de hombres y mujeres*.

Porque el problema que en el lenguaje de los salubristas se denomina “desórdenes psicológicos” o “de salud mental” (i) son los de mayor preocupación en las sociedades “de economía de mercado establecido” y (ii) compiten por atención en el resto de países con la mortalidad y morbilidad materna y perinatal y con las enfermedades infecciosas endémicas “tropicales”. Una vez superados en nuestros países, como todos esperamos, estos problemas tradicionales que son controlables en casi su totalidad con la tecnología disponible, los problemas “nuevos” coparán también la atención de los países pobres. Una encuesta reciente mundial marca como preocupantes los “desórdenes” depresivos, de ansiedad, somatoformes, la violencia, y el suicidio (Murray y López 1996). El esfuerzo de la OMS por codificar esta serie de problemas --“de tercer nivel” en nuestro esquema analítico referido a la SR-- menciona los siguientes dominios y facetas: (1) Salud física: energía y fatiga; pena y discomfort; sueño y descanso. (2) Psicológicas: imagen corporal y apariencia; sentimientos negativos; sentimientos positivos; autoestima; pensamiento, memoria y concentración. (3): Nivel de independencia: movilidad; actividades cotidianas; dependencia de sustancias médicas y ayuda médica; capacidad laboral. (4) Relaciones sociales: relaciones personales, soporte social, actividad sexual. (5) El medio: recursos financieros; libertad, seguridad física; salud y cuidado social, accesibilidad y calidad; medio doméstico; oportunidades para adquirir recreación y descanso; medio físico (polución, ruido, clima); transporte. (6): Espiritualidad/religión/creencias personales. (WHO 1995 y página web de WHOQOL).

Ciertamente que no puede plantearse adecuadamente la solución a los problemas “reproductivos” y de “salud sexual” si no se les mira dentro del contexto general operacionalmente descrito por la OMS. En un plano menos “salubrista” hay propuestas de sociólogos y filósofos contemporáneos de mucho reconocimiento y trayectoria como Berger y Luckmann (1997) y Charles Taylor (1991) que, más allá de los diagnósticos sectoriales, ofrecen alternativas conceptuales de alto nivel para trabajar un problema generalizado que parece incluir, como una enorme sombra, la crisis “mental” o “psicológica” de los individuos contemporáneos, hombres y mujeres por igual. Ellos hablan de “crisis de sentido”. De Berger y Luckmann podemos tomar una orientación



precisa para el esfuerzo constructor de “entidades intermedias” proveedoras de sentido, como intentan serlo los emergentes centros de atención integral a la salud de la mujer. Y Charles Taylor hace una reflexión, también precisa, sobre el papel que cumplen “los amores”, como encuentro íntimo entre personas que vienen de estar perdidas en trivialidad plana de la vida contemporánea. Mediante el encuentro de singularidades que propician, los amores ayudan al individuo a salir de la crisis de sentido mediante la construcción compartida de un proyecto personal “auténtico”:

*En el plano íntimo, podemos ver cuánto una identidad original [ de hombre o mujer individuos; ESC ] necesita del reconocimiento otorgado o no otorgado por los otros significativos y es vulnerable al mismo. No sorprende que en la cultura de la autenticidad se vean las relaciones como los lugares claves para el auto-descubrimiento y la auto-confirmación. Las relaciones amorosas no son importantes sólo por el énfasis general puesto por la cultura moderna en el cumplimiento de la vida ordinaria. Ellas son cruciales porque son los crisoles de la identidad que se genera hacia adentro.*

Las nuevas formas de arreglos amorosos que la sociología comienza a calificar como post-románticas tienen, precisamente, la característica de que se construyen a partir del presupuesto de que hombres y mujeres tienen derechos equivalentes sobre a construcción de sus proyectos personales de vida y de identidad individua, en los cuales “la salud sexual” y la “salud reproductiva” son tratados como insumos. Captar esta diferencia de enfoque, que sólo es posible desde el más alto nivel integrador de la “salud mental”, es el reto que salvaría a la SR de quedarse luchando, hasta el cansancio estéril, con sus propias aporías.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Akhter, Farida

- 1998 Reproductive rights: a critique from the realities of Bangladeshi women. Re/production, Issue No. 1:  
<[www.hsph.harvard.edu/healthnet/SAsia/forum.html](http://www.hsph.harvard.edu/healthnet/SAsia/forum.html)>

Badinter, Elizabeth

- 1981 ¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós.

Beijing, Conferencia Mundial de La Mujer

- 1995 Documentos. <[www.iisd.ca/linkages/women.html](http://www.iisd.ca/linkages/women.html)>

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann

- 1997 Modernidad, pluralismo crisis de sentido: La orientación del hombre moderno. Barcelona: Paidós.

Bourdieu, Pierre

- 1990 La Domination Masculine. Numéro Spécial sur la Femme, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, No. 2.

- 1998 La domination masculine. Paris: Editions du Seuil.

Caplan, Pat

- 1987 Introduction. *En* Pat Caplan, De. The cultural construction of sexuality. Londres: Routledge.

Castiel, Luis David

- 1994 O buraco e o avestruz: a singularidade do adoecer humano. Campinas: Papyrus Editora.  
de Rougemont

- 1993 El amor y Occidente. Barcelona: Kairos.

Dollé, Jean-Paul

- 1998 Histoires de domination. Magazine Littéraire 369: 32-33.

Dugoff, Howard J.

- 1987 A research administrator's perspective. 1987 Conference on injury in America, a summary. Public Health Reports, 102(5), Special Section: 585-587.

El Cairo, Conferencia Mundial de Población

- 1994 Documentos. <[www.iisd.ca/linkages/Cairo/html](http://www.iisd.ca/linkages/Cairo/html)>

Elias, Norbert

1990 La sociedad de los individuos. Barcelona: Ediciones Península.

1998 ¿"L'espace privé", o "Privatraum" o "espacio privado"? En N. Elias, La civilización de los padres y otros ensayos. Bogotá: Editorial Universidad Nacional / Grupo Editorial Norma.

Febrero, Ramón y Pedro Schwartz, Eds.

1997 La esencia de Becker. Barcelona: Ariel.

Foucault, Michel

1976 Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir. Paris: Gallimard.

1984 Histoire de la sexualité, 2, L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard.

1984 Histoire de la sexualité, 3, Le souci de soi. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel y Richard Sennet

1981 Sexualidad y soledad. El Viejo Topo 61: 47-54

Giddens, Anthony

1991 Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

1992 The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Gutiérrez, Virginia

1963 La familia en Colombia: Trasfondo Histórico. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1968 Familia y cultura en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tercer Mundo.

1988 Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: El caso de Santander. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (En colaboración con Patricia Vila).

1995 Ayer y hoy de la relación de los géneros en el patriarcalismo. Innovación y Ciencia 4(4): 64-71.

Karady, Victor

1994 Bonnes à tout faire et prostituées dans la Hongrie d'ancien régime. Actes de la Recherche en Sciences Sociales 104: 3-17.

Kendall, Carl

1995 The construction of risk in AIDS control Programs: Theoretical bases and popular response. En Richard G. Parker y John H. Gagnon, Eds. Conceiving sexuality: Approaches to sex research in a postmodern world. Londres: Routledge.

Laqueur, Thomas

- 1990 La construcción del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid: Ediciones Cátedra.

Laumann, E. D., J. H. Gagnon, R. T. Michael y S. Michaels

- 1994 The social organization of sexuality: Sexual practices y the United States. Chicago: The University of Chicago Press.

Luhmann, Niklas

- 1998a Los medios generalizados y el problema de la contingencia. *En* N. Luhmann, Teoría de los sistemas sociales (artículos). México, D. F.: Universidad Iberoamericana.

- 1998b Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general. México: Universidad Iberoamericana.

Maffesoli, Michel

- 1997 Elogio de la razón sensible: Una visión intuitiva del mundo contemporáneo. Barcelona: Paidós.

Masters, William; Virginia Johnson; Robert Kolodny

- 1996 Eros: Los mundos de la sexualidad. México: Grijalbo.

Mastretta, Angeles

- 1996 Mal de Amores. México, D. F.: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Menéndez Pidal, Ramón

- 1957-1975 Romancero Tradicional de las Lenguas Hispánicas (español, portugués, catalán, sefardí). Madrid: Seminario Menéndez Pidal y Gredos.

Morey, Miguel

- 1990 Introducción. *En* Michel Foucault. Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Mossuz-Lavau, Jeanine

- 1998 Dominants et dominées. Magazine Littéraire 369: 57-59.

Murphy y Merrick

Murray, Christopher y Alan D. López, Eds.

- 1996 The global burden of disease: A comprehensive assessment of mortality and disability from diseases, injuries, and risk factors in 1990 and projected to 2020. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

Oomen, T. K.

- 1992 Reestructuring development through technological pluralism. *International Sociology* 7(2):131-139.

Parker, Richard G. y Gagnon, John H., Editors

1995 *Conceiving sexuality: Approaches to sex research in a postmodern world.* Londres: Routledge.

Rao, Moham

1998 *An Imagined Reality: Malthusianism, Neo-Malthusianism and Population Myth. Re/production, Issue No. 1:*  
<[www.hsph.harvard.edu/healthnet/SAsia/forum.html](http://www.hsph.harvard.edu/healthnet/SAsia/forum.html)>

Sevilla, Elías, Ed.

1998 *Erotismo y racionalidad en la ciudad de Cali. Informe científico del Proyecto "Razón y Sexualidad", Fase 1, Cidse-Colciencias. Documentos Cidse-Univalle No. 32.*

Simmel, Georg

1971a [ 1921 ] *Eros, Platonic and modern.* En G. Simmel, *On individuality and social forms*, Chicago: The University of Chicago Press.

1971b [ 1908 ] *How is society possible.* En G. Simmel, *On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press.

1971c [ 1910 ] *Sociability.* En G. Simmel, *On individuality and social forms*", Chicago: The University of Chicago Press.

Slatter, Phillip E.

1963 *On social regression.* *American Sociological Review* 28:339-364.

Taylor, Charles

1991 *The ethics of authenticity.* Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Tomaselli, Sylvana

1988 *Moral Philosophy and Population questions in Eighteenth Century Europe.* *Population and Development Review, Supplement to Vol 14.*

Valles, Vania y Rodolfo Tuirán

1997 *Dentro del laberinto: Salud reproductiva y sociedad. Estudios Demográficos y Urbanos*, 12(1-2): 11-68.

Vance, Carol

1991 *Anthropology discovers sexuality: A theoretical comment.* *Social Science and Medicine* 33(8):875-884.

Velásquez, Madga (Directora Académica)

1995 *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomos I-III.* Santafé de Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social / Editorial Norma.

Weeks, Jeffrey

1998 *Sexualidad.* México, D. F.: Editorial Paidós Mexicana.

WHO, World Health Organization

1995 The WHO quality of life (QOL) position paper. *Social Science and Medicine* 41(10) 1403-1409.

## 5. MODELOS ANALITICOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES PARA PREVENCION DE INFECCION POR VIH

Reflexiones a partir de una Experiencia de Análisis de Encuesta CAP<sup>59</sup>

*Ponencia para el Seminario-Taller de  
Vigilancia Epidemiológica e Investigación en VIH/Sida.*

*Ministerio de Salud de Colombia y UNAIDS (Joint United Nations Programme on  
HIV/AIDS). Santafé de Bogotá, Mayo 26-28 de 1999*

### Resumen

En la **primera parte** se hace una reflexión crítica sobre la falta de credibilidad de las propuestas de las ciencias sociales y del comportamiento sobre modelos de prevención de la infección por VIH. La sombra de la “década perdida” todavía afecta a estas disciplinas que encuentran difícil competir por recursos con las soluciones biomédicas (vacunas, terapias) a pesar de que la situación contemporánea, de sobrio realismo, está produciendo muestras de que “la prevención funciona” y “es costo-efectiva”, tanto en los contextos sociales ricos como en los pobres. Se presenta, con datos empíricos procedentes de una encuesta nacional tipo CAP que se analizó post-hoc en 1994, el punto de llegada de los modelos analíticos de riesgo complejo (conjuntos de factores de riesgo) y se hace ver la intransitividad hasta la práctica que se deriva de la aproximación tradicional basada en encuesta y en análisis cuantitativos de factores de riesgo.

En la **segunda parte** se hacen consideraciones, procedentes de la sociología y antropología de última data, sobre una concepción más amplia del riesgo, que implica el grave problema de la “selección entre riesgos” que afronta el individuo contemporáneo y la creciente ambivalencia y contingencia de la existencia humana en la modernidad tardía, sobre todo de medios urbanos. Estas consideraciones concluyen con la mención de un camino complementario al “análisis vertical” propio de los modelos cuantitativos basados en encuesta: el “análisis horizontal” de la “lógica de situaciones de vida” en que los individuos deben evaluar el abanico de riesgos existenciales que tienen en frente permite enriquecer y dar salida al bloqueo en que hoy se encuentran los estudios por encuesta. Para quien decide, en situaciones de vida, uno de los riesgos contemporáneos, apenas uno, es el de infectarse por VIH, a pesar de lo que digan los epidemiólogos. Como los riesgos “objetivos” de esta infección (evaluados por el epidemiólogo) son evaluados, en las situaciones concretas de la vida, desde puntos de vista completamente subjetivos, el análisis de la lógica de situaciones permite abrir caminos que rompen la muralla de la intransitividad hasta la práctica contra la que se chocan los estudios por encuesta tipo CAP.

---

<sup>59</sup> Sigla de uso común traduce “características, actitudes y prácticas”; a veces se agregan “creencias” y la sigla queda “CACP”.

## PARTE I: LA INTRANSITIVIDAD HACIA LA PRÁCTICA

### La deuda que tienen las ciencias sociales con la prevención del VIH

En 1991 un grupo de notables investigadores de la ciencia social que sabían de qué estaban hablando por haber tratinado ese terreno, (los vamos a llamar Manuel Carballo y Compañía<sup>60</sup>), hicieron el siguiente diagnóstico de la poca efectividad de las ciencias sociales y del comportamiento en la primera década de la epidemia del VIH: “La ausencia de una tradición establecida de teoría y método para adelantar investigaciones sobre la sexualidad humana ha dejado a los investigadores sobre SIDA con ninguna o muy poca base para evaluar las prácticas sexuales relevantes para la diseminación del HIV.” Se estaba trabajando entonces con supuestos no verificados y con teorías *ad hoc* que no resistían la exigencia pública de resultados cuando éstos se medían por el descenso en las tasas de infección, no por diferencias en porcentajes antes-después de pruebas de conocimientos y actitudes supuestamente modificados por talleres: las prácticas, las tozudas prácticas riesgosas, persistían en la vida cotidiana, y ello se comprobaba en las crecientes o inmodificadas tasas de infección. Los tan socorridos estudios CAP mostraban en esta *intransitividad hasta la práctica* su mayor debilidad. Sólo se salvaban ciertos casos de comunidades de vida (insisto, “*comunidades de vida*”), como las de los gays y usuarios de drogas intravenosas de San Francisco, Nueva York y otras ciudades, que asumieron con preocupación equivalente a física lucha por la sobrevivencia, la modificación de prácticas obviamente peligrosas y lograron bajar efectivamente las tasas. Es preciso decir que la obviedad de ese peligro había sido producto directo de buenos diseños epidemiológicos, casi todos ellos del tipo caso-control que habían identificado “factores de riesgo”, digamos por ejemplo la copulación anal y el uso de jeringas infectadas. Al notar esas comunidades, o los mentores de esas comunidades, que tales racimos de factores de riesgo, atribuidos por los modelos epidemiológicos a individuos en abstracto (insisto, *a individuos en abstracto*), aparecían en *situaciones de vida* en las que individuos concretos compartían esos rasgos peligrosos y *algo más*, se tomaron medidas que tenían en cuenta ese *algo más* para actuar rápido y torcer el curso de la epidemia. Ese “algo más” que fue tenido en cuenta dentro del modelo de intervención puede ser identificado, con términos de dos sociólogos eminentes, los señores Berger y Luckmann<sup>61</sup>, como la existencia de “una acción que es directamente recíproca y que se repite con regularidad en un contexto de relaciones sociales duraderas”. Este rasgo, que es el que caracteriza a lo que aquí llamamos *comunidades de vida* permitió que pudieran surgir y persistir campañas sistemáticas como las de “*bleach and teach*”<sup>62</sup> que utilizó la red de comunicación preexistente entre los usuarios de drogas intravenosas para lograr el objetivo.

---

<sup>60</sup> R. G. Parker, G. Herdt, y M. Carballo, “Sexual culture, HIV transmission, and AIDS research.” *Journal of Sex Research* 28(1) : 77-98, 1991.

<sup>61</sup> P. L. Berger y T. Luckmann, “Modernidad, plucarlismo y crisis de sentido : La orientación del hombre moderno.” Barcelona: Paidós Studio, 1997.

<sup>62</sup> D. des Jarlais y Sammuel Friedman, “The psychology of preventing AIDS among intravenous drug users.” *American Psychologist* 43: 865-70, 1986.



Hoy, en los fines del siglo, la fatídica sombra de la “década de frustración sobre el sida” de que habló retrospectivamente en 1993 el entonces director de *Nature* J. Maddox —la frase hizo carrera— sigue cubriendo a las disciplinas sociales y del comportamiento, entre las que incluyo la epidemiología, no en cuanto aplicadas a establecer “factores de riesgo”, tarea en la que ha cumplido bien su cometido, sino en cuanto deben llevar las propuestas expertas *transitivamente* hasta modelos efectivos de prevención. Dentro del contexto de *realismo moderado y sobrio optimismo*<sup>63</sup> que hoy se vive frente al control de la epidemia de la infección por VIH estas disciplinas enfrentan todavía el serio problema de falta de credibilidad que las pone en desventaja para competir por escasos recursos. La situación es irónica, porque todo mundo reconoce que la prevención mediante ajustes inducidos al comportamiento riesgoso, en especial de orden sexual, es todavía la herramienta central en la contención de la epidemia; sin embargo, la voluntad política para asignarles decisivos fondos es débil y los fondos escasean. A la falta de credibilidad, consecuencia de la crónica *intransitividad de los CAPs hasta la práctica*, se suma la puja fuerte de otros intereses bien establecidos en el campo. Los frentes inmunológicos y de terapia siguen compitiendo con ventaja, en especial el segundo, pues últimamente hay señales positivas, aunque muy costosas e insostenibles para tratamientos masivos, de que es posible obtener algún control de la viremia una vez desatada<sup>64</sup>. La polémica en que hace unos meses se vio envuelto nuestro Ministro de Salud de Colombia con respecto a decisiones que tocan la justicia distributiva (derechos de enfermos de sida frente a derechos de la población general en penuria de recursos) puede retrotraerse a este sesgo de facto en favor de la terapia y en contra de la prevención.

---

<sup>63</sup> El estado clima social de la campaña mundial contra el SIDA se puede leer, como en el caso del clima geofísico, en las últimas noticias de prensa: basta revisar las amplias y excelentes páginas de Internet (ejemplo, <http://www.unaids.org>). Creo que me puedo eximir de sustentar la cuestión con referencias precisas y sólo mencionar ciertos elementos positivos que hay que manejar con prudencia para no aumentar el desinterés general por la epidemia que comienza a aparecer como el problema mayor que tiene la campaña. Según el Director de UNAIDS hoy tenemos: mejor monitoreo de la epidemia, muestras efectivas de que la prevención funciona tanto en países ricos como pobres, indicaciones de que con ciertas terapias se puede hacer más tardía la aparición de síntomas en los infectados y prolongar su vida, disminución de las tasas de infectados infantiles merced al uso de regímenes cortos de antiretrovirales en las madres. Sin embargo los problemas son enormes, de los cuales el principal es el creciente silencio público frente a la epidemia, que se considera conquistada, y el consiguiente desinterés político en hacer efectivas las medidas de control, sobre todo las de prevención.

<sup>64</sup> Las noticias y la literatura están llenas de informes y comentarios sobre la *highly active antiretroviral therapy (HAART)* cuya sigla —toda institución importante ahora tiene sigla— ya se tradujo al castellano como TARSA (tratamientos antiretrovirales sumamente activos).

Ni siquiera los recientes clamores autorizados de que *la prevención funciona*<sup>65</sup> y de que es *costo efectiva*<sup>66</sup>, o el creciente reclamo de que hay una mala y tal vez irreductible *inequidad*<sup>67</sup> en el acceso a las costosas terapias —que dejan desamparados a los más pobres y desvalidos aun en los países ricos— parecen ser convincentes para cambiar el curso de las preferencias de inversión que siguen sesgadas en favor de una aún lejana prevención por vacunas<sup>68</sup> o una costosas terapias para infectados. Urge, pues, proponer algo para recuperar el espacio perdido y trabajar seriamente en dar un paso en la transitividad desde los “factores de riesgo” hasta modelos científico sociales más complejos y eficaces de prevención .

Hoy quisiera aprovechar la ocasión para hacer una reflexión retrospectiva sobre la experiencia que tuve al trabajar *post-hoc* en 1994 con los resultados de un estudio CAP de los que entonces estaban al orden del día. Fui invitado por un grupo de instituciones nacionales a realizar, junto con un equipo de la Universidad del Valle, un *post-análisis antropológico* de la enorme cantidad de datos que había arrojado una encuesta nacional que visitó 12.746 hogares en la Colombia andina: allí se entrevistaron 5.026 hombres adultos, 6.949 mujeres idem, y 3.105 adolescentes hombres y mujeres. Se trataba de un buen diseño en los aspectos muestrales, con amplia cobertura, y un cuidadoso

---

<sup>65</sup> Igualmente, las noticias de prensa y las páginas de Internet sobre HIV y sida tienen cada vez más informes—que luego se pueden confrontar calmadamente en la literatura especializada—sobre el hecho de que “la prevención funciona”, “salva vidas”; tanto en contextos ricos como pobres se han probado esquemas de prevención que funcionan. El CDC de Atlanta ya ha establecido una base de datos con los programas exitosos que será sin duda un precioso punto de partida para aprender sobre los mecanismos responsables de esos resultados. La pionera experiencia exitosa con los gays y usuarios de drogas intravenosas de Nueva York y San Francisco se ha consolidado y puede ser fuente de muchísimas enseñanzas. (*J Acquir Immune Defic Syndr Hum Retrovirol* 1999;20:283-289.)

<sup>66</sup> El costo-efectividad es un avance más en el terreno ganado por la prevención: se salvan vidas y *también dólares*. La comparación se hace con los enormes costos que tienen las terapias, sobre las que hoy se fincan tantas esperanzas, pero que son tan costosas. A los enormes costos de la droga se agrega, como problema innegable, la voracidad de las empresas farmacéuticas que han visto en este campo una mina, pues está en juego la costosa vida de las personas. Una noticia “buena” dada en febrero pasado por el Director de UNAIDS en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo es que ya hay señales de que las compañías farmacéuticas piensan hacer arreglos para la distribución menos onerosa de las drogas en los países pobres.

<sup>67</sup> Otro tema de curso común en los foros y noticias, no tanto en la literatura especializada, y que se puede documentar fácilmente en el Internet es la de que el acceso a las costosas terapias revela lo esperado: los sectores más débiles y subordinados de la población infectada son discriminados negativamente cuando se trata del acceso efectivo a las terapias. Las modalidades de discriminación y las razones dadas por los responsables (a veces el responsable es “el sistema”) son muy variadas. La polémica en que se vio envuelto el Ministro de Salud de Colombia a partir de unas declaraciones sobre prioridades en la asignación de recursos nacionales para la salud puede leer mejor dentro del conjunto global de políticas planteado entre terapia versus prevención.

<sup>68</sup> Según Reuters, en marzo 18 de 1999 el Director Ejecutivo de la agencia UNAIDS, el Dr. Peter Piot, máxima autoridad en políticas de salud sobre el asunto, declaró en Bruselas: “Siendo realistas, no tendremos una vacuna por lo menos en los próximos 10 años”. El 8 de febrero anterior, en La Haya, había dicho sobre la dirección de políticas mundiales al respecto: “La línea de fondo para el futuro es que necesitamos una vacuna efectiva. Los retos científicos y los obstáculos económicos son enormes, pero no tenemos otra opción que aumentar drásticamente nuestros esfuerzos para hacer todo lo que podamos para desarrollarla”.

procedimiento de recolección y procesamiento de la información que se llevó hasta el consabido punto de publicar voluminosas series de tablas cruzadas. El bloque correspondiente al VIH, que no se alejaba de la ya común y refinada metodología de los estudios CAP propuesta por la OPS<sup>69</sup>, permitió producir cuatro volúmenes<sup>70</sup> de tablas de porcentajes que tenían el lujo de dar hasta los multiplicadores efecto de diseño (*deff*) para el ajuste que debía hacerse en los errores estándar como consecuencia de un complejo muestreo estratificado y de conglomerados. A estas publicaciones vino a agregarse, meses después, el manuscrito del modesto estudio antropológico de 121 páginas, denominado “*Dueños de sí y de sus deseos*”<sup>71</sup> que pudimos producir como resultado del estudio antropológico. Allí intentábamos responder preguntas más globales como, bueno, ¿y estos datos qué significan?, ¿qué se puede concluir sobre las prácticas sexuales de los colombianos y sobre el riesgo de infectarse por VIH en Colombia?. En el intento hicimos algunos ejercicios de construcción de modelos empíricos más complejos de vulnerabilidad al VIH a partir de combinaciones de variables producto de la encuesta. Pero nos quedamos más acá del muro infranqueable, en el camino que apunta hacia la aplicación práctica pero llega a tocarla.

Comenzábamos ya a ser conscientes de que con los volúmenes de datos producidos en abstracto, por refinados que fueran, no era mucho lo que en términos prácticos podían hacer las instituciones de prevención, mucho menos si los resultados servían sólo para llenar la agenda de talleres y seminarios de expertos en los que se presentan resúmenes, en exposiciones que no pueden exceder los 20 minutos porque “debemos escucharnos todos”, o por lo menos simular que lo hacemos. Aparecía, en cambio, como alternativa el que las bases de datos en sí mismas fueran entregadas a la gente operativa de las instituciones de prevención para que hicieran algo práctico con ellas. Desde luego, para hacerlo, y romper así el *muro de la intransitividad de los CAPs hasta la práctica*, faltaban elementos no previstos ni por los CAPs, ni por la epidemiología, ni por el estado del arte. Volvíamos así al certero diagnóstico de Carballo y compañía: hacían falta teorías unificadoras sobre la sexualidad humana que permitieran dar cuenta de las secuencias de prácticas riesgosas. Pero aparecía una deficiencia adicional: había que ofrecer modelos teóricos más complejos que incluyeran el “algo más” que caracterizó a las comunidades de vida de usuarios de drogas intravenosas de San Francisco y Nueva York. El reto era dar cuenta, en los escenarios variados que forman el mundo de la vida cotidiana, del modo como los sujetos de carne y hueso se desenvuelven al *jugar con un espectro de riesgos competitivos* que constituyen la trama de la vida hoy, entre los cuales —y no siempre en primera línea—están los identificados por los epidemiólogos frente al VIH. La situación no era muy clara para los expertos: se decía que había que vencer la ignorancia generalizada de la gente sobre los “factores de riesgo” y para ello estaban la publicidad y

---

<sup>69</sup> Organización Panamericana de la Salud, OPS, “Manual de encuestas sobre conocimientos, actitudes, creencias y prácticas (CACP) sobre SIDA y ETS, Versión Preliminar.” Washington, D. C. : OPS, 1993.

<sup>70</sup> Varios Autores, “Encuesta sobre conocimientos, actitudes y prácticas relacionadas con enfermedades de transmisión sexual, SIDA, enfermedades cardiovasculares, cáncer, y accidentes”, Tomos I-IV. Santafé de Bogotá :ISS/INC/Profamilia, 1994.

<sup>71</sup> Elías Sevilla (con la colaboración de K. F. Feliciano y J. Olaya), “Dueños de sí y de sus deseos : Estudio sobre la sexualidad de los colombianos y su vulnerabilidad al VIH”. Informe de Proyecto. Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, 1994.

las campañas informativas; lo demás, pasar hasta la práctica, tratar con “el algo más” era problema de los trabajadores sociales y demás expertos prácticos en *lidiar con la irracionalidad de la gente*, que a pesar de la información difundida, seguía comportándose como si nada. Mucho me acuerdo de frecuentes llamadas a gente de mi disciplina para que intentáramos “vender” ciertos paquetes completos de tecnologías de buena salud –no sólo preventivas de sida, pues las había también para otros fines--- a las que les faltaba sólo ese problemita del resolver el “algo más”, hacer que la gente no fuera tan tonta. “Ustedes que son los expertos en motivación y en auto estima, vengan y apliquen este paquete”. Allí se escondía el *quid* de la intransitividad. Quiero, confesarles que una vez en una conferencia de un eminente investigador de cáncer de pulmón, no dejé de sonreír irónicamente, porque después de los contundentes ORs que expuso en la pantalla sobre el tabaquismo pasivo (era su especialidad), el señor salió al patio contiguo a fumarse un cigarrillo.

Volviendo al CAP de 1994, entregué entonces el estudio, me pagaron los honorarios, y no volví a saber del asunto. Ni siquiera hubo después una llamada de las instituciones. Terminé mordido por la sospecha de que estaba replicando una de las muchas empresas que eran secuela tardía de la “década perdida”. Renuncié entonces a estudios aplicados y me dediqué, con dineros de Colciencias, a adelantar estudios básicos de ciencia social -- también nosotros los antropólogos tenemos derecho a hacer estudios básicos-- sobre la lógica de los amores (sexo, erotismo, afecto) que se viven en la ciudad de Cali. Hace unas semanas recibí con sorpresa una llamada del Ministerio de Salud recordándome que yo había hecho el mencionado estudio. Gentilmente me invitan, y me programan –me imagino–un informe resumen sobre el estudio CAP. Aquí estoy, pues, lleno de inquietudes, de algo de escepticismo, y también de mucha buena voluntad.

Para responder a la invitación he tomado la decisión un poco osada de destinar el resto de los veinte minutos asignados no a mostrar una síntesis de los resultados del CAP, vistos por un antropólogo –ella se puede leer en mi texto y se pueden confrontar con las amplias tablas de los cuatro volúmenes de datos. He preferido compartir un manojito de reflexiones que, sinceramente creo, pueden ser más productivas en la actual circunstancia y que tratan de vencer mi propio escepticismo. Después de mostrarles, de manera super rápida, unas figuras que ejemplifican el punto de llegada de trabajo empírico entonces realizado, trataré de conversar con Ustedes sobre la manera como, después de varios años de estudios básicos sobre amores en Cali, veo el asunto de la intransitividad de los CAPs hasta la práctica. A mi juicio el tema del manejo de los riesgos –esos riesgos identificados por los epidemiólogos, y otros tantos más-- en las situaciones de vida es del mayor interés en la encrucijada que vive hoy la campaña de prevención de la infección por VIH.

Por fortuna contamos hoy en sociología y antropología con bastante literatura teórica de respaldo pues varios autores de punta en estas disciplinas están, precisamente, discutiendo a fondo las implicaciones de una ambiciosa propuesta sociológica que sostiene con buenos argumentos que la sociedad de la modernidad tardía es “la sociedad del riesgo”. Riesgo quiere decir aquí, desde luego, algo un poco más complejo que “la forma cuantitativa” en que terminan los cálculos de los epidemiólogos. Riesgo es un rasgo saliente de la existencia humana de fin de siglo pues es resultado de la ambivalencia y contingencia que afrontan los individuos, *puestos en situación*, insertos o no en comunidades de vida (hay individuos sueltos, tristemente sueltos), en comunidades que

se traslapan o no con comunidades de sentido (hay una sensación creciente de “perdida de sentido” de la vida). Como la globalidad de las relaciones entre los pueblos hoy en día afectan también a este rincón que se denomina Colombia, sobre todo a la Colombia urbana, podemos beneficiarnos de estos pensamientos sobre la modernidad tardía, pues estamos para bien y para mal, dentro de los confines de la sociedad del riesgo, --uno de los cuales es el de ser infectado por el VIH.

## Ejercicio de construcción empírica de un modelo complejo de vulnerabilidad

Para comenzar y ubicar a los asistentes en una plataforma empírica que ponga un polo a tierra al aporte central de esta presentación doy una muestra, en rasgos muy gruesos, impresionistas diría, del punto de llegada que logramos en 1994. (En el texto escrito de la ponencia, que admite mayor extensión, copio textualmente los detalles esenciales del ejercicio, con pequeñas guías de ubicación y aclaración; en la exposición oral presentaré muy rápido una serie de acetatos con breves comentarios explicativos).

### Construcción de Indicadores

Se bosqueja a continuación el procedimiento general de naturaleza tipológica que permitió elaborar, a partir de la base de datos original, la serie de indicadores con que construimos el complejo empírico que llamaremos "vulnerabilidad al VIH.

#### Variable “Riesgo Objetivo por Conducta Sexual”

Se combinaron las variables que traían información sobre "experiencia sexual interactiva previa" (Q501), "No. de personas con quienes tuvo relación sexual (RS) en el último año" (Q504), "Existencia de RS casuales en últimos 6 meses" (Q506), "Si conoció vida sexual de la pareja de RS casual antes de tener la relación casual" (Q507), "Si se protegió con condón en dicha relación casual" (Q508).

La tipología resultante fue la una variable discreta “Riesgo Objetivo”, de cinco categorías que se describen a continuación:

**GRADO 0 o NULO:** personas que dicen no haber tenido relaciones sexuales. En realidad ese riesgo no es nulo, primero porque estas personas pueden tener en el inmediato o lejano futuro experiencias sexuales interactivas que no reportan, y segundo porque hay otras vías de transmisión, de las cuales no están totalmente libres (p.e. una transfusión). Este grupo de personas coincide con los que denominamos "vírgenes" en el capítulo 3 del informe.

**GRADO 1 o BAJO:** personas no vírgenes, "unipareja" que durante el último año se relacionaron sexualmente con ninguna o sólo con una persona. Esta categoría aísla en un subconjunto muy grande a personas sobre las que se hubiera podido averiguar más, en particular su historia de relaciones casuales (no estables), y el manejo que hicieron de tales relaciones. Un infortunado filtro impuesto en la encuesta impidió obtener esta información, y nos deja con una categoría residual y poco informativa. Estas personas se denominarían "unipareja genéricas".

**GRADO 2 O MEDIO:** Al resto de personas que nos deja la anterior diferenciación "unipareja/multipareja" se les hicieron preguntas adicionales. Al grado 2 pertenecen las "multipareja" que dicen no haber tenido relaciones casuales en los 6 meses anteriores a la encuesta. Se les puede llamar "multiparejas estables", entre las cuales sin duda hay numerosos hombres que tienen relación conyugal y además "queridas" estables (fenómeno bastante común en el país).

**GRADO 3 o ALTO:** Personas "multiparejas" como los del grado 2 pero que reconocen haber tenido relaciones casuales durante los últimos seis meses y reportan haber tenido una de estas dos medidas de protección sobre las que preguntó la encuesta: averiguación sobre los antecedentes sexuales de la

pareja, o uso de condón ("alguna vez", "ordinariamente", "según la pareja"). Esta categoría de personas serían "multipareja no estables pero cuidadosas".

**GRADO 4 o MUY ALTO:** Personas multipareja que reportan haber tenido relaciones casuales durante los últimos 6 meses y no se cuidaron: ni preguntaron por los antecedentes sexuales de la pareja ni usaron condón. Serían los "multipareja no estables y descuidados".

Como se observa, la tipología empírica aprovechó al máximo la información disponible para aplicar al conjunto de casos las conclusiones que la literatura especializada tiene sobre ciertos rasgos de la conducta sexual que conllevan riesgo alto: en especial ser multipareja y no asegurar protección en tales relaciones.

#### **Variable “Percepción Subjetiva del Riesgo” (daltonismo).**

Este indicador dicotómico (percibe: sí/no) se construyó combinando una variable (Q522) que, después de mencionar los comportamientos de relaciones sexuales múltiples homo- bi- o heterosexuales, o uso compartido de jeringas o agujas, pregunta si la persona tiene alguno de ellos; otra (Q518) que pregunta expresamente si la persona considera que puede contraer el SIDA (dando razones para ello); y una tercera (Q530) que pregunta si la persona, dada la existencia del SIDA, se siente segura en asuntos de protección.

#### **Variable “Ignorancia sobre Cuestiones Básicas en SIDA y VIH”**

Este indicador dicotómico nos dice si la persona reconoce ignorancia total sobre temas relacionados con el sida (Q517), o ha incurrido en error obvio al responder alguna de las preguntas que se referían a cuestiones elementales operativamente necesarias para tener comportamientos adecuados de prevención: existe cura para el SIDA (Q519), y derivaciones prácticas a partir de una prueba negativa del SIDA: garantía de no infección actual, seguridad de no infección en el futuro, carácter asintomático de los infectados (Q521).

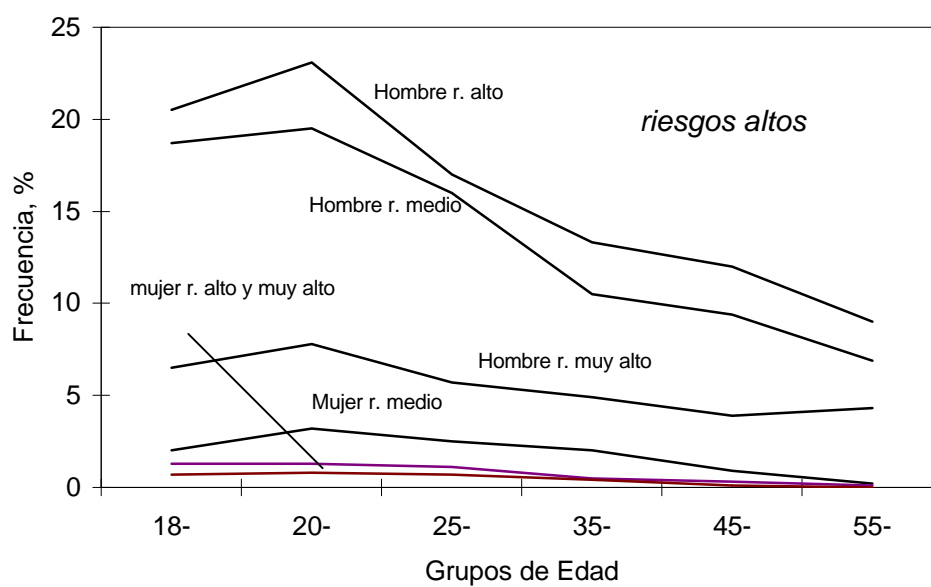
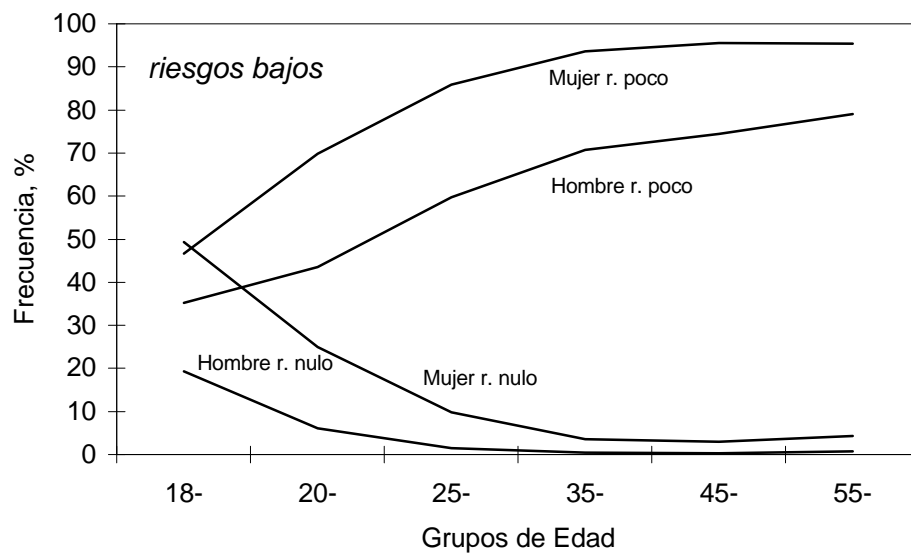
#### **Variable “Aislamiento de Circuitos Informativos”**

Se combinaron las variables "no ha oído publicidad contra cigarrillo" (q434) y "no se ha enterado sobre SIDA en los medios" (q527H) de tal modo que los que aparecen como **aislados** son aquellos que no han oído de SIDA ni de cigarrillo (el 2.1%), no de SIDA pero sí de cigarrillo (1.8%), no de cigarrillo pero sí de SIDA (27.2%), y como **no aislados** el restante 68.9% "sí han oído de SIDA y de cigarrillo". Incidentalmente, encontramos que la publicidad contra el SIDA aparece como más invasiva que la publicidad contra el cigarrillo. Hay en la encuesta suficiente información sobre el papel de los medios que permite profundización en este importante tema. Por ahora se considera suficiente, para los propósitos de este estudio, la clasificación dicotómica "aislado, no-aislado" del circuito informativo usual.

#### **Los grados de “riesgo objetivo” por género y edad**

La figura 1 presenta el comportamiento de la variable "Riesgo Objetivo Por Conducta Sexual" en relación con el género y la edad, hombres n=4989, y mujeres n=6942; la figura merece los siguientes comentarios:

**Figura 1. Categorías de Riesgo por Edad y Género**





a) Una vez más se observa el marcado dimorfismo por género. Mientras los hombres traen información que permite discernir claramente el comportamiento de las cinco categorías de riesgo (nulo, poco, medio, alto, muy alto), los datos correspondientes a las mujeres permiten visualizar sólo las categorías nulo, poco y medio. Las otras categorías (alto y muy alto) aparecen en proporciones tan bajas que no son discernibles. Una consecuencia de los n bajos en las categorías de mujeres es que los análisis estadísticos resultan inconsistentes para la mayoría de las pruebas. Seguimos insistiendo en que probablemente nos hallamos frente a una falacia que minimiza la situación de las mujeres frente al VIH.

b) La categoría de "grado nulo", que se dibuja en las figuras 1 corresponde a los que se han declarado vírgenes. Ya hemos hablado de esta categoría en el capítulo 3 del informe y poco podremos decir de ellos, pues están al margen (por motivos sexuales) de riesgos de VIH por conducta sexual. Esta categoría, de acuerdo con el dimorfismo, es más nutrida entre las mujeres que entre los hombres, aunque en los dos géneros sufre un descenso fuerte para hacerse casi imperceptible en edades superiores a los 35 años.

c) La categoría de "riesgo poco" toma una pendiente positiva fuerte a medida que avanza la edad, en ambos géneros. Hay menos hombres en esta categoría que mujeres, lo cual es explicable porque los hombres se reportan también en otros grados en proporciones importantes. Ya hemos dicho, también en el capítulo 3, que esta categoría es residual, correspondiente a los "unipareja" sobre los que la encuesta no averiguó datos adicionales. Sus n son altos (hombres 3084 de 4989 casos válidos, mujeres 5885 de 6942). Creemos que esta categoría había podido subdistinguirse, pues sin duda en ella hay comportamientos diferenciales que implican riesgo mayor o menor para el VIH.

d) Nos quedan como útiles para análisis las categorías masculinas de "medio", "alto" y "muy alto", en la figura 1, parte baja. Obsérvese que las dos primeras están muy cercanas, lo que debe interpretarse no como que son cualitativamente similares sino como que ambas categorías tienen similares proporciones de hombres en sus filas. El comportamiento de estas curvas acusa un ligero ascenso hacia los 20- y luego un descenso suave a medida que avanza la edad, pero no es muy marcado. La categoría de "alto riesgo" tiene una proporción promedia del 5.5% para todas las edades, se inicia a los 18- con una proporción un poco alta (8%) y desciende lentamente en las edades posteriores. El punto más bajo se da a los 45- con una proporción de 3.9%. Es decir, hay un grupo constante de hombres de alrededor del 6% que acusa rasgos de conducta sexual altamente preocupantes, y estos rasgos se minimizan un poco, pero no desaparecen en las edades mayores.

La influencia de las variables escolaridad y estado civil sobre esta variable de condición de riesgo será evaluada más adelante, cuando establezcamos las relaciones complejas que se dan entre esta categorización y la precocidad, por una parte, y las condiciones de no-percepción, ignorancia y aislamiento de los circuitos de información por otra.

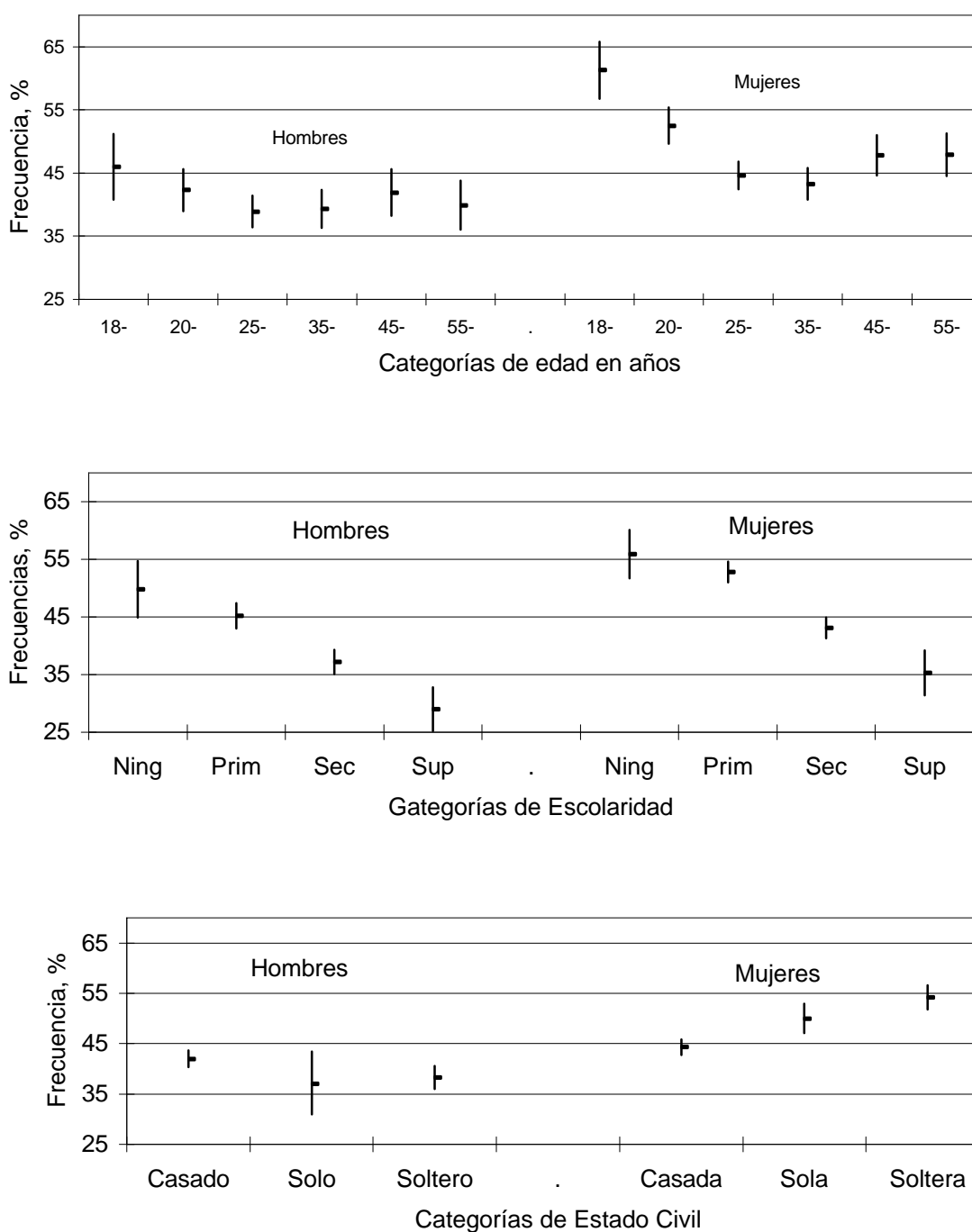
### **La no percepción subjetiva del riesgo (daltonismo)**

Se halló que el 40.6% de los hombres y el 47.6% de las mujeres no perciben el riesgo, tienen **daltonismo** frente al peligro en que se encuentran de adquirir el VIH debido a los rasgos de su conducta sexual. Pero este es un dato **crudo** que puede variar si uno mira la influencia que la edad, la escolaridad, y el estado civil hombres y mujeres pueden tener sobre este daltonismo.

Los detalles de esta variación se pueden observar en la figura 2 en que se presentan los porcentajes y sus intervalos de confianza del 95%. Con respecto a la **edad** se encuentra que ésta no influye ni

sistemática ni significativamente en la variable, excepto en el caso de las mujeres, cuyo grupo de edad de 18-19 años aparece particularmente afectado por la no-percepción.

**Figura 2: Ausencia de percepción del riesgo de infección por VIH (daltonismo) según categorías de edad, escolaridad, y estado civil, por género (IC del 95%)**



La **escolaridad** sí influye de manera sistemática y significativa en el daltonismo de modo que esta deficiencia se hace notablemente menos acentuada a medida que aumenta el nivel de escolaridad. Los niveles cero y primaria no se diferencian mucho, pero entre los otros sí hay un gradiente estadísticamente significativo, tanto para los hombres como para las mujeres.

El **estado civil** no influye en el daltonismo de los hombres, de tal modo que casados, solos y solteros tienen proporciones semejantes desde el punto de vista estadístico. En cambio, las mujeres casadas aparecen significativamente menos afectadas por este problema de la no-percepción, de tal modo que se diferencian bien del resto (solas y solteras) que aparecen más afectadas por la deficiencia. Este punto será tomado luego cuando se hable del probable enmascaramiento del riesgo femenino.

### **La ignorancia de cuestiones básicas sobre el VIH**

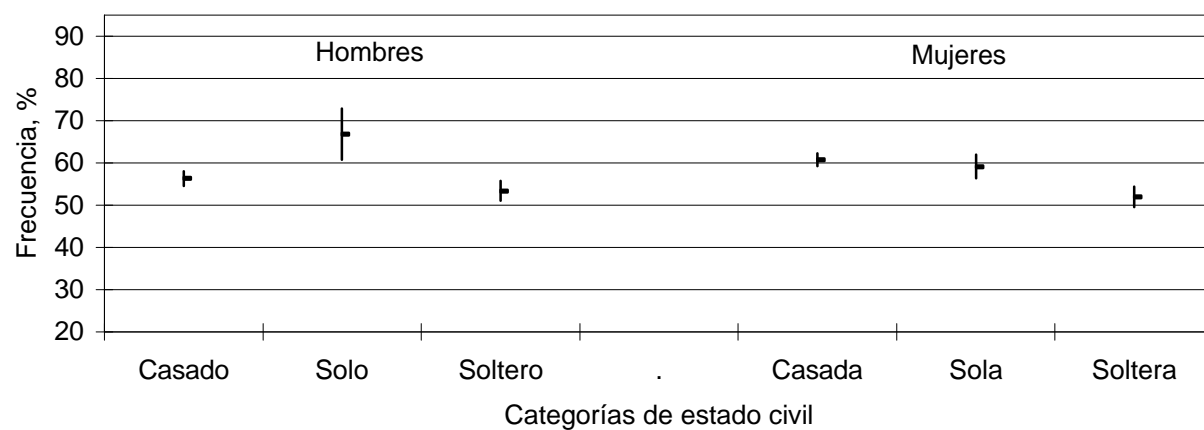
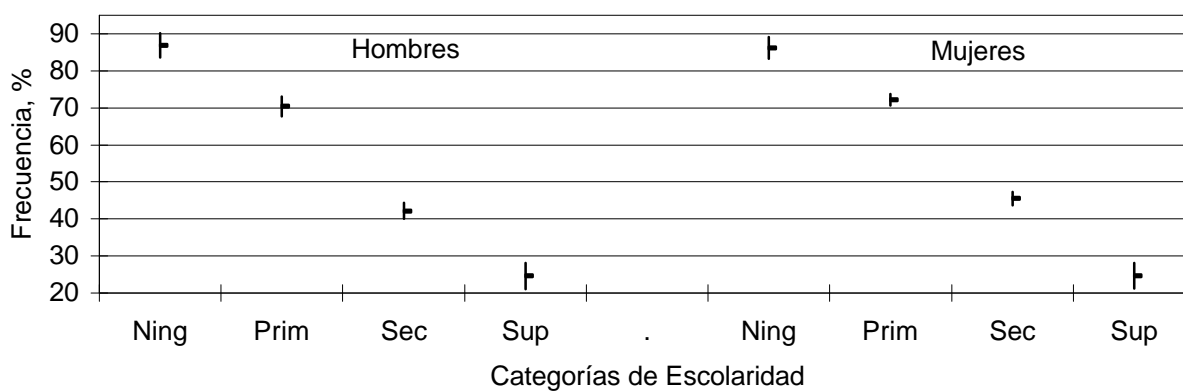
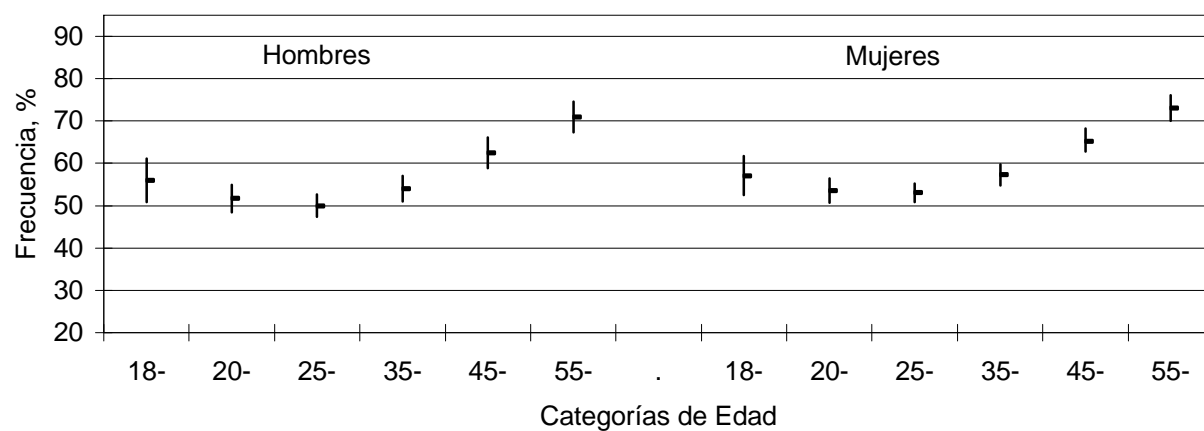
Pudimos igualmente apreciar que el 55.8% de los hombres y el 58.5 % de las mujeres "se rajaron" en preguntas sobre conocimientos elementales sobre el VIH, es decir revelan obvia ignorancia al respecto.

Observando la variación por edad, escolaridad y estado civil tenemos los siguiente (ver figura 3). La **edad** influye de manera significativa sobre la ignorancia sólo en el rango de los mayores de 45: más hombres y mujeres de estos rangos acusan ignorancia; los más viejos entre ellos se ven más afectados.

Como era de esperar, la **escolaridad** influye decisivamente en el porcentaje de ignorantes sobre el VIH de tal modo que en forma gradual esta proporción decrece a medida que aumenta el grado de escolaridad. Las diferencias entre las categorías, tanto para hombres como para mujeres, son amplias, sistemáticas y estadísticamente significativas.

El **estado civil** afecta la proporción de ignorantes de manera diferente en los hombres que en las mujeres. Entre los primeros el grupo de los solos (antes unidos) acoge una proporción significativamente mayor de ignorantes que los casados y solteros. Entre las mujeres el grupo que acoge más ignorantes, también con diferencias significativas, es el de las solteras.

**Figura 3: Ignorancia sobre cuestiones básicas sobre VIH-SIDA según categorías de edad, escolaridad, y estado civil, por género (con IC del 95%)**

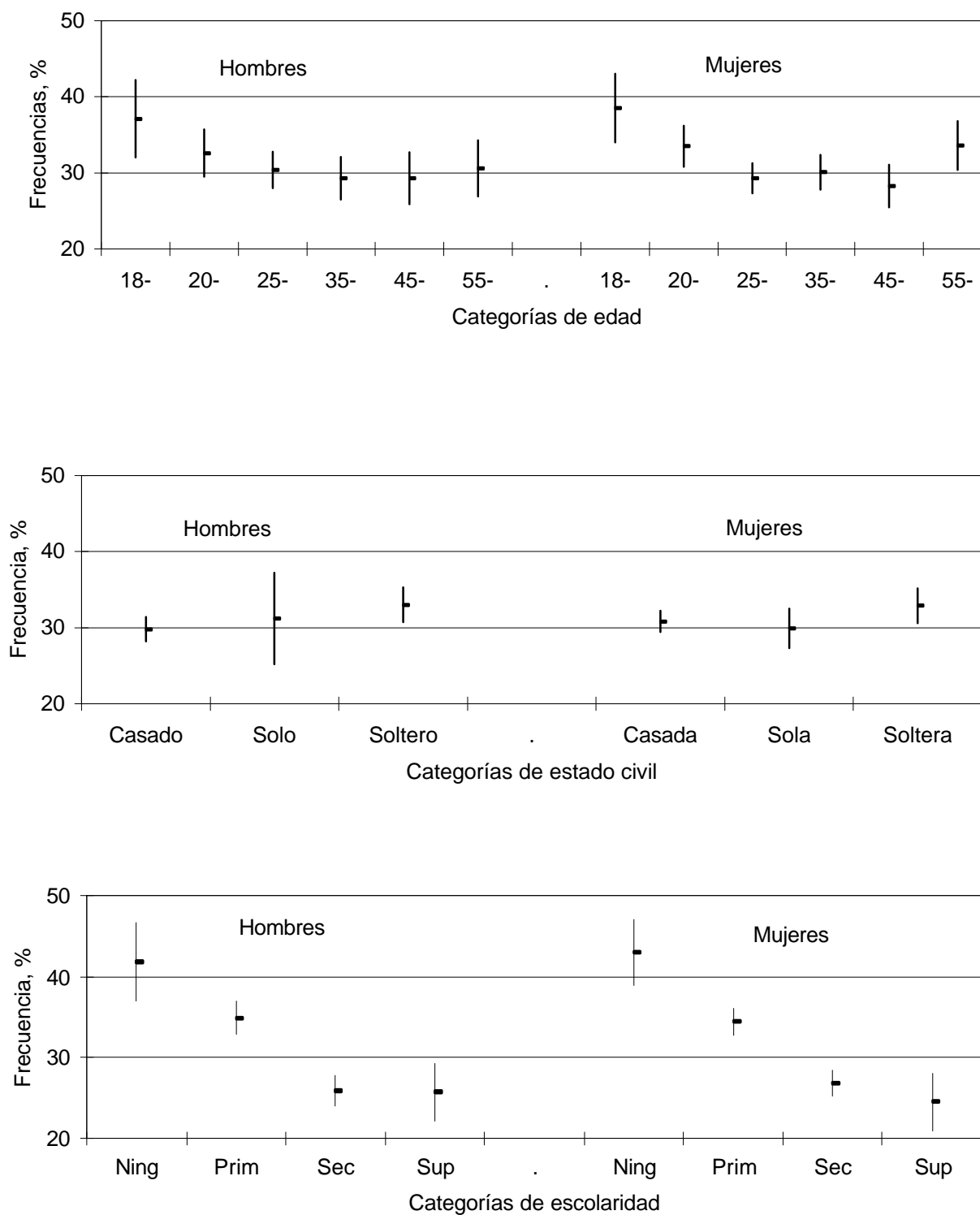


**El aislamiento de los circuitos informativos**

Finalmente, se encontró que el 30.9% de los hombres y el 31.2% de las mujeres se encuentran aislados de los circuitos usuales de información en que se habla del uso del tabaco (cigarrillo) y del SIDA.

Haciendo comparaciones por categorías de edad, escolaridad y estado civil observamos lo siguientes (ver figura 4). La **edad** no parece influenciar de manera sistemática o significativa esta situación de aislamiento ni entre los hombres ni entre las mujeres. La **escolaridad** influye notablemente de tal modo que los de cero escolaridad tienen más aislados que los de escolaridad primaria y éstos más que los de escolaridad secundaria y superior. Estas dos últimas categorías no se diferencian entre sí. Las otras diferencias son sistemáticas y significativas para hombres y mujeres. El **estado civil** no parece tener influencias sobre el aislamiento que merezcan consideración.

**Figura 4: Aislamiento de circuitos informativos (sobre tabaco y sida) según categorías de edad, escolaridad, y estado civil, por género (con IC del 95%)**

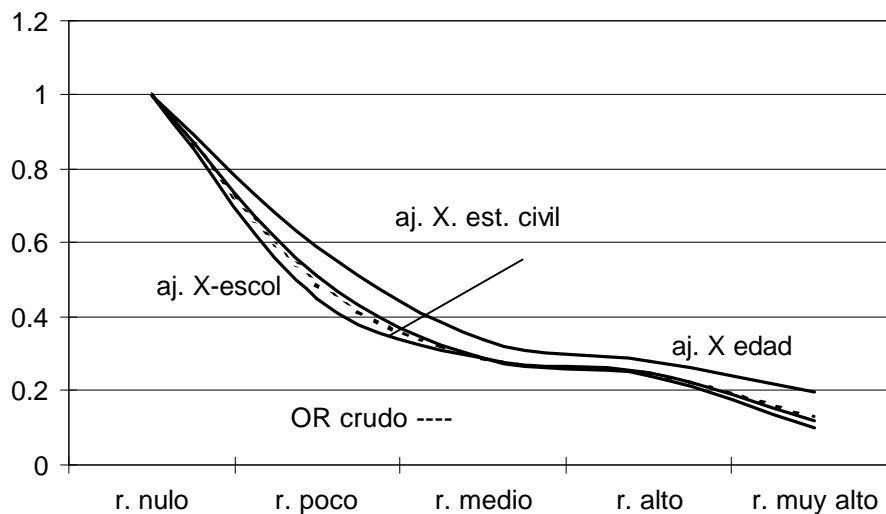


### Las intercorrelaciones de riesgo, percepción, ignorancia y aislamiento

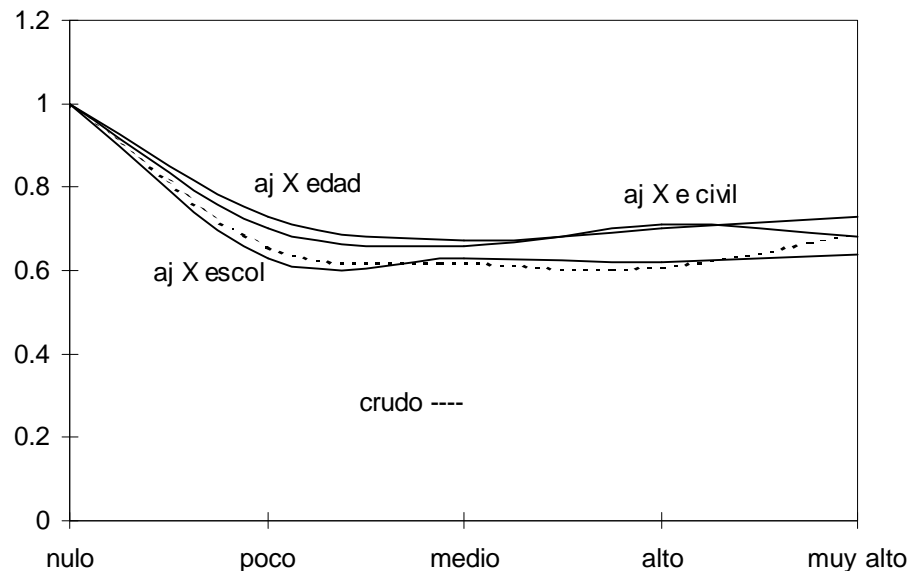
En esta sección nos adentramos en un ejercicio más complejo (de tipo factorial) en que analizamos la relación que se da empíricamente entre la ubicación de las personas en un determinada categoría de riesgo (debido a sus prácticas) y el daltonismo, la ignorancia y el aislamiento de los circuitos informativos. De esta manera nos aproximamos a una visión más compleja de la vulnerabilidad de las personas: las prácticas sexuales que reportan (que generan la variable independiente “riesgo objetivo”, del eje X) pueden tener correspondencias con los atributos comportamentales de daltonismo, ignorancia y aislamiento de tal modo que agraven o disminuyan el riesgo objetivo. Las figuras 5, 6 y 7

permiten concluir varias cosas interesantes.

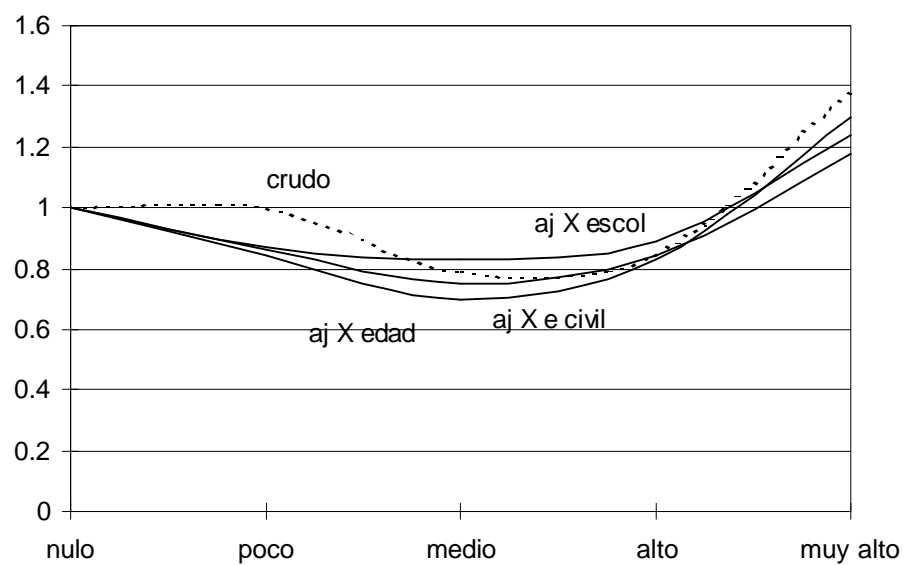
**Figura 5: Influencia de categoría de riesgo sobre daltonismo frente a riesgo del mismo**



**Figura 6: Influencia de categoría de riesgo sobre ignorancia en cuestiones básicas sobre VIH-sida**



**Figura 7: Influencia de categoría de riesgo sobre aislamiento de medios informativos**





Antes de entrar al detalle analítico hay dos notas previas:

a) El análisis lo hacemos con datos referentes a los hombres, pues la existencia de muy pocos casos femeninos en las categorías de riesgos medio, alto y muy alto impide el análisis; una vez más hay que anotar que es posible que haya enmascaramiento del riesgo femenino por efecto de la situación de habla que genera la encuesta.

b) Hay una técnica en epidemiología que permite explorar de manera sistemática el efecto de **dosis-respuesta** que relaciona el crecimiento o disminución progresiva de un efecto con el aumento o disminución de un grado de exposición en un conjunto de variables. Esta evaluación se puede hacer en forma cruda, o manteniendo ajustado el análisis a las influencias de otra variable que podría generar confusión. Aquí tomamos como variables resultado (sobre las que se mide el efecto) el daltonismo frente al riesgo, la ignorancia sobre cuestiones elementales de prevención, y el aislamiento de los medios. La variable de "exposición" está conformada por los grados de riesgo objetivo que hemos identificado: grado 0, 1, 2, 3 y 4. Las variables de control a cuyas variaciones se ajusta el análisis son las usuales de edad, escolaridad y estado civil.

Los indicadores del aumento o disminución de un efecto son los OR (Odds-ratios) o productos cruzados. Se toma como referencia un punto basal, que en este caso es el grado 0 o nulo de riesgo objetivo de infección, al que se da el valor  $OR=1.0$ . Cualquier modificación de este valor con respecto al punto basal (1.0) en los diferentes niveles de "exposición" (en este caso los grados poco, medio, alto y muy alto del riesgo) indica aumento o disminución de la probabilidad de que la otra variable ocurra. Si los valores OR disminuyen por debajo de 1.0 se considera que el grado de exposición sirve de "protector" para que la otra variable no ocurra. Los valores de los chis-2 de tendencia y sus probabilidades dan idea de grado de significancia estadística en la cual uno se está moviendo al sacar las conclusiones.

Con este preámbulo miremos en detalle la figura 5 que analiza el **daltonismo** frente al riesgo: una situación "buena" para la prevención hace esperar que a medida que crece el riesgo el daltonismo disminuya, es decir, que la variable independiente tenga un efecto inverso (o protector) sobre la variable daltonismo. Esto es lo que aparece en la tabla y en la figura 5: hay una disminución nítida y gradual del a medida que se asciende en el nivel de riesgo, desde el "nulo" (grado basal con  $OR=1.0$ ) hasta el nivel "muy alto". Los ORs *ajustados por las variables clasificatorias* no se modifican mucho, con excepción de los grados "1" y "4" para el caso de ajuste por edad. Esto se interpreta como que la relación entre grado de riesgo y percepción del mismo no se ve fuertemente interferido por la escolaridad el estado civil. En el caso de la edad, hay una interferencia en los grados 1 y 4 del riesgo, pues en ellos la disminución del OR es menos fuerte que en la columna de OR crudos. La edad, para estos grados, hace una interferencia que amengua la progresión. Los valores del chi-2 (con sus grados de libertad) y la significancia (p) que implican estos valores son claros: nuestras conclusiones tienen una probabilidad inferior a 5 en 100000 de ocurrir por efecto del muestreo: es decir, hay fortísimas razones para creer que estamos tratando de un patrón real de la población.

b) La relación de riesgo con **ignorancia** no ofrece un patrón claro de progresión a medida que aumenta el grado de riesgo, como puede verse por los valores OR de las diferentes columnas en la tabla 1 y la figura 6. Los valores de los chis-2 y sus p refuerzan este hallazgo de no-asociación sistemática; no hay bases, por tanto, para decir que el grado de riesgo objetivo está correlacionado con el grado de ignorancia.

**TABLA 1**

Relación entre riesgo de infección, percepción del riesgo, ignorancia de cuestiones básicas en VIH y aislamiento de medios de informativos, ajustada por escolaridad, estado civil y edad

**Riesgo : Percepción**

Nivel de riesgo	OR Crudo	OR Ajustado por Escolaridad	OR Ajustado por Estado Civil	OR Ajustado por Edad
0	1.00	1.00	1.00	1.00
1	0.49	0.45	0.51	0.59
2	0.29	0.29	0.29	0.34
3	0.25	0.25	0.24	0.28
4	0.13	0.12	0.10	0.20
X <sup>2</sup> Tendencia	158.233 p = 0.000000	152.050 P = 0.000000	152.643 p = 0.000000	150.690 p = 0.000000

**Riesgo : Ignorancia**

Nivel de riesgo	OR Crudo	OR Ajustado por Escolaridad	OR Ajustado por Estado Civil	OR Ajustado por Edad
0	1.00	1.00	1.00	1.00
1	1.00	0.87	0.86	0.84
2	0.79	0.83	0.75	0.70
3	0.84	0.89	0.84	0.83
4	1.38	1.24	1.18	1.30
X <sup>2</sup> Tendencia	0.116 p = 0.73368	1.505 p = 0.21994	1.455 P = 0.22775	1.844 p = 0.17448

**Riesgo : Aislamiento de Medios Informativos**

Nivel de riesgo	OR Crudo	OR Ajustado por Escolaridad	OR Ajustado por Estado Civil	OR Ajustado por Edad
0	1.00	1.00	1.00	1.00
1	0.66	0.63	0.70	0.73
2	0.62	0.63	0.66	0.67
3	0.61	0.62	0.71	0.70
4	0.69	0.64	0.68	0.73
X <sup>2</sup> Tendencia	1.502 p = 0.22039	0.519 p = 0.47126	3.033 P = 0.08157	2.141 p = 0.14342

Fuente: Encuesta ISS/INC/PROFAMILIA 1993

c) Tenemos similar conclusión a la habida con ignorancia en el caso de la relación grado de riesgo con **aislamiento de los circuitos informativos** como puede comprobarse con los OR de la tabla 1 y con la figura 7. Puede sin embargo pensarse que hay una disminución del aislamiento a medida que aumenta el riesgo, pero los altos p del  $\chi^2$  hacen pensar que este efecto puede deberse, en una proporción considerable, a puro efecto de muestreo.

### **Conclusión general sobre la vulnerabilidad desde el punto de vista empírico.**

a) Lo visto hasta este momento nos permite concluir en primer lugar, que hay una muy baja proporción número de mujeres en los grados medio, alto y muy alto de riesgo. Como la clasificación del riesgo objetivo se basa en la declaración de las entrevistadas y ésta, por lo visto en el capítulo 3, es *ex hypothesi* altamente cuestionable en el caso de las mujeres, tenemos que, para decir lo menos, nos encontramos ante resultados inseguros y, para decir lo más, resultados inválidos. Y aún en el caso de que los datos fueran válidos los bajos n producen resultados inconsistentes y erráticos, es decir, no confiables desde el punto de vista numérico. Por ello, la información estadística que produjo la encuesta sobre vulnerabilidad femenina debe tomarse *cum granu salis*.

b) En el caso de los hombres se pudo comprobar que hay una disminución del daltonismo frente al riesgo a medida que éste aumenta "objetivamente". Este aumento no está influenciado por la escolaridad o el estado civil, aunque sí algo por la edad. La brecha de no-percepción que se mantiene en el grado más alto de riesgo apunta a un problema que es digno de atención: la lógica práctica que haría que a mayor riesgo haya mayor percepción no tiene aplicación perfecta, ya que aparece un remanente (el 19%) de personas confiadas que no se dan cuenta de que están en alto riesgo.

c) También en el caso de los hombres se pudo comprobar que no aparece asociación sistemática ni estadísticamente significativa entre el grado de riesgo y el nivel de ignorancia sobre cuestiones básicas referentes al VIH. Esta no asociación es preocupante, pero lógica: la ignorancia es un problema generalizado que afecta a todos los grados "objetivos" de riesgo. Desde luego, la ignorancia para los que están en mayor riesgo tiene un valor más preocupante que en el caso de los que están en bajo riesgo.

d) Lo dicho sobre la ignorancia se aplica al aislamiento de los circuitos informativos, que podrían contrarrestar esa ignorancia; hay un dato que es de interés: la proporción general de aislados es menor que la proporción de ignorantes.

### **La construcción de un modelo empírico de vulnerabilidad al VIH**

Los elementos empíricos arriba presentados permiten retornar brevemente al problema de la construcción de un modelo más complejo de la vulnerabilidad. Hemos visto que vulnerabilidad no se puede equiparar con una simple probabilidad ciega ("riesgo epidemiológico") que se deriva de una determinada combinación de rasgos de la conducta sexual: con esos rasgos construimos la variable "riesgo objetivo". En la construcción de la **vulnerabilidad** como algo más que el riesgo objetivo así medido, intervienen otros elementos diferenciados que, para el caso bajo estudio, hemos podido aislar en los indicadores de daltonismo, ignorancia y aislamiento de los circuitos usuales de información. Es decir, nos reafirmamos en la idea de que el verdadero concepto de "riesgo" como fenómeno social, no como diferencial estadístico tiene varias dimensiones, que en este caso, con el material provisto por una encuesta no pensada para trabajarlas, pudimos identificar

empíricamente con el daltonismo, la ignorancia, y el aislamiento de los circuitos informativos. Sin duda, una encuesta diseñada con un concepto más integral de la vulnerabilidad (en el cual el riesgo epidemiológico es un dato importante pero parcial) puede producir una base empírica mejor para trabajar tales dimensiones.

## PARTE II: NUEVOS MODELOS ANALITICOS COMPLEMENTARIOS

### La prevención del riesgo de VIH en la sociedad contemporánea

Los estudios con base en encuesta, cuyos resultados debidamente trabajados pueden llegar a tener complejidades mayores o parecidas a las que acabamos de mirar, tienen una característica común: sus unidades son individuos abstractos en el sentido de que, para propósitos del análisis de riesgo, no es necesario incluir en la base de datos información sobre el “algo más” que versa sobre sus comunidades de vida. Esos individuos informan sobre sus creencias *individuales*, sus actitudes y sus prácticas ; y del conjunto de respuestas, mediante *análisis verticales* realizados en la matriz de datos, se sacan conclusiones: se comparan variables con variables, se agrupan, se manipulan, y se producen los “factores de riesgo”. Los individuos abstractos que tengan como atributo esos factores constituyen “grupos de riesgo”. El problema de estos análisis de direccionalidad vertical, para recordarlo una vez más, es la intransitividad hasta las prácticas concretas, que están insertas en *situaciones de vida* en que se corren los riesgos identificados. Quisiera defender hoy ante Ustedes la idea de que si no cambiamos de registro y complementamos lo hecho con otra lógica de razonamiento que enriquezca la lógica lineal del epidemiólogo centrado en los “factores de riesgo” estaremos condenados a chocar con el muro de la intransitividad que nos separa del mundo de todos los días. Los modelos abstractos de combinación de variables de primero, segundo o tercer orden, por muy refinados que sean, se quedarán siempre más acá, sin trascender su abstracción improductiva. El cambio de registro implica un paso, desde la lógica cuantitativa del análisis vertical, a la lógica cualitativa del análisis horizontal, y luego, de ser posible, hasta la lógica diagonal de la combinación de percepciones cuantitativas y cualitativas. Voy a detenerme en el argumento anterior, mirándolo desde dos perspectivas convergentes y complementarias.

Primero, en esta sección, quisiera hacer un trazo grueso de lo que entienden por “sociedad del riesgo” algunos sociólogos contemporáneos de reconocido prestigio, y sacar algunas conclusiones para nuestro tema de seminario. Zigmunt Bauman, Anthony Giddens y Ulrich Beck<sup>72</sup> dicen que la modernidad tardía se puede llamar sociedad del riesgo no tanto porque hayan aumentado los peligros en el mundo moderno (hipótesis que bien se puede explorar porque parece tener algo de verdad) sino porque las esferas funcionales de la vida se han separado tanto unas de otras que la dicotomía experto-lego ha llegado a ser un rasgo irreversible, que aumenta la ambivalencia e incertidumbre del

---

<sup>72</sup> Zigmunt Bauman, “Modernity and ambivalence”, Londres : Polity Press, 1991; Anthony Giddens, “Modernity and self-identity”, Stanford: Stanford University Press, 1991; Ulrich Beck, “La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad.” Barcelona, Paidós Básica, 1998. Existe una selección de textos de estos libros en A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann y U. Beck, “Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo.” Barcelona: Anthropos, 1996.

sistema global. Explico: estos sociólogos advierten una tendencia generalizada a sectorizar las esferas de la vida, a acentuar la racionalidad del manejo de cada una de ellas, de tal modo que –dentro de la esfera– se minimice la incertidumbre y la contingencia, ojalá hasta el punto de que los problemas de la vida puedan ser resueltos con algoritmos binarios. La discretización y binarización de la experiencia se convierte en el eje de esta lógica que requiere expertos, cada vez más expertos superespecializados en los algoritmos que resuelven problemas. El ideal de estos modelos binarios de acción humana es que los habitantes de los mundos segmentalizados fueran autómatas, de comportamientos predecibles, o por lo menos “bajo control”, que hagan lo que el experto considera “mejor para ellos”, --verdaderos R2D2s o C-3POs de las Star Wars, autómatas, lineales y binarios. En más de una ocasión he escuchado a expertos en epidemiología, por ejemplo en control de la lepra, expresar su esperanza de que los pacientes de las terapias multidrogas no sean tan irracionales –yo diría “no-binarios”– de tal modo que aceptaran los regímenes los cuales, funcionando a la perfección, permitirían erradicar ese feo mal de la faz de la tierra. Desde esta perspectiva se pueden interpretar como muy lógicos los reclamos que los expertos hacen sobre no cumplimiento y mal cumplimiento de los regímenes prescritos, tema que ya comienza a aparecer como de interés para los pacientes víctimas del VIH (que entre otras cosas tienen situaciones de vida no muy diferentes de los elefanciácos –término histórico en Colombia para los leprosos). El problema es que la elefancia, entidad sociopsicológica que creció como parásito de la Enfermedad de Hansen, vive en el mundo de la fantasía e imaginación, que es inmune a la terapia multidroga : por ello esa imagen social, tan efectiva, continúa viva en muchos reductos del país y del mundo. (Mi libro “Los mutilados del oprobio” trata con detalle este asunto)<sup>73</sup>.

Volviendo al argumento de los sociólogos Giddens, Bauman y Beck, se observa que el aumento de la racionalidad y linearización dentro de las esferas funcionales, se hace a costa de un aumento paralelo de la incertidumbre, la contingencia y el caos en el conjunto del sistema, en el exterior de ese interior discretizado y binarizado. No puede ser de otro modo porque la experiencia total, la que articula todas las esferas de la vida, es y no puede dejar de ser continua, *ambivalente*. Dicho en otros términos, se genera una tensión entre orden y caos, sabiendo que el orden –para el experto– llega a ser, como dice Bauman, “una hilera de problemas que son susceptibles de solución”. Pero el mundo no es así, visto en su conjunto: no deja de ser, agrega Bauman, “un caos de ambivalencia con un archipiélago de islas de orden”, de racionalidad. En ese mar de caos se sumerge el individuo vivo, que no renuncia a la emoción, a –como diría Sartre– dejar caer su conciencia en la magia de esa otra manera –imprescindible– de ser humano. El ser humano de carne y hueso intenta obedecer a la prescripción racional del experto, cuando la conoce, pero –como en el caso de Annakin de Star Wars, por haber caído en un pozo (el pozo de la emoción de vivir), es mitad racional y mitad otra cosa, mitad ser emocional. Para horror, o desesperación, o desprecio, del experto y sus cálculos lineales, así somos. Esta condición humana tiene una consecuencia paradójica, incluso para el mismo experto cuando se quita su ropaje de experto y vuelve a ser como cualquier mortal. No podemos ser expertos en todas las áreas y por tanto seremos legos en la mayoría de ellas –usualmente lo somos ; más aún, en las áreas en que somos expertos nos comportamos en veces como legos y vamos en contra de la racionalidad lineal que predicamos: por ello

---

<sup>73</sup> Elías Sevilla: Los Mutilados del Oprobio: Estudio sobre la lepra en una región endémica de Colombia. Santafé de Bogotá. Tercer Mundo/ Colcultura. 1995.

me sonreía cuando el conferencista sobre tabaquismo y cáncer de pulmón salió al patio contiguo para fumarse un cigarrillo.

El experto odia la ambivalencia porque su pericia consiste en reducir al mundo a compartimientos, a seleccionar uno de ellos, a cuadricularlo e intentar dar cuenta de los resultados de una *performance* mediante algoritmos que aseguran el ideal buscado que es *el control de esa situación construida con variables, en la dimensión vertical*. El problema es que esa situación es *abstracta, artificial y fuera de foco*, además de *parcial o truncada* porque la vida corre en horizontal, a lo largo de los ejes existenciales de “los casos” e incluye siempre el *contexto de vida*. Aplicando lo anterior a la prevención del VIH debemos pensar que el *análisis contextual de ese riesgo* debe comenzar por resolver un primer reto, el más complicado de todos, que no lo ve el epidemiólogo ni lo puede ver desde su perspectiva: el sujeto en *situación de vida debe escoger entre riesgos y peligros* de los cuales uno, y tan sólo uno, es el que ha analizado en detalle el epidemiólogo. La vida, ese mar de ambivalencia, escapa como conjunto a la cuadrícula y al algoritmo racional y, como conjunto, gana la partida. El problema se complica aún más cuando se advierte que otro de los rasgos notables de la modernidad tardía es la *estética del riesgo*, bien ejemplificada por los deportes X, en que los sujetos se juegan literalmente la vida por el gusto de jugársela. El sujeto en situación no sólo tiene que escoger entre riesgos, --ese es el primer sentido de la ambivalencia de la vida--, sino que lo hace en condiciones de racionalidad imperfecta, en veces, en la neblina de la pura emocionalidad y, en algunos casos, obedeciendo al gélido placer de la estética del riesgo.

Un ejemplo cotidiano servirá para aclarar los anteriores párrafos abstractos: el joven, que ha estado tratando de seducir a una amiga, reticente y temerosa (por el motivo que sea) se la encuentra una tarde al salir de la oficina; logra llevarla a cine, después a comer, y después le propone, no con palabras sino con las manos, lo esperado por él y resistido por ella. El vino de la cena y la creciente calidez de la conversación que ha permitido caricias superficiales hacen que la joven esté a punto de ceder; vienen caricias más profundas y un sí que ya florece; hasta que al fin florece, para la dicha anticipada del joven, quien transmite al timón del auto su emoción contenida. El “sexo seguro”, difundido por los pollitos y su “sin condón ni pío”, a la 1 AM, en una noche de calles solitarias, sin droguerías en el camino del apartamento, o con ellas abiertas --da lo mismo-- equivaldría a un pinchazo de la llanta contra una piedra puntiaguda: el globo de éxito de la seducción se desinflaría ante esa fría eventualidad. Las prioridades del joven y la joven están en otra parte y la *lógica de la situación* en nada coincide con la que supone el informe estadístico sobre el condón como poderoso protector. ¿Protector de qué?, de un VIH que ahora ha perdido en la nube de lo que los psicólogos llaman sesgo optimista; VIH desdibujado, implausible. El joven y la joven deciden en el torbellino de su emoción y se inclinan por otras urgencias que hacen que el mensaje de los pollitos sean una irrealdad totalmente desechable. Porque finalmente, en la vida práctica no hay riesgos objetivos; todos ellos se miran con el prisma de la conveniencia situacional.

Semejantes situaciones ambivalentes han resultado a granel como singularidades llamativas en la indagación sobre la lógica de los amores en la ciudad de Cali. Doy dos ejemplos breves, *ya un poco más sistematizados*. Primer ejemplo<sup>74</sup>: las trabajadoras

---

<sup>74</sup> E Sevilla y A. Martínez, “Observaciones desde Cali, Colombia, sobre lógicas prácticas de barrera e intimidad en el uso del condón en el comercio sexual femenino”. En E. Sevilla, Ed.,

sexuales, cuando actúan frente a los clientes comunes (los sin nombre) siguen una lógica de situación que favorece las barreras, y el condón como poderosa barrera física y psíquica encaja perfectamente en ella. Esta convergencia explica que no haya sido demasiado complicado obtener altos índices de cooperación de ellas en las campañas institucionales de “100% con condón”, logradas, por ejemplo, en Tailandia. Pero ellas, las mismas mujeres de carne y hueso, obedecen a otra lógica que favorece la intimidad corporal —y por tanto disuade del uso del condón— cuando se trata de clientes especiales (los con nombre) que son novios, amigos, confidentes, o amantes. La misma mujer pasa con el manejo de su cuerpo de una esfera funcional a otra de signo contrario. Ahora bien, los amigos-amantes por la lógica social propia del medio no suelen ser unipareja. Esta circunstancia puede explicar el por qué las exitosas campañas de “condón 100%” en los medios de prostitución no hayan correspondido con las expectativas en el descenso de las tasas de infección por VIH.

Segundo ejemplo<sup>75</sup>: los cuartos oscuros gay en que varones sin nombre entran a buscar contactos con órganos impersonalizados de otros cuerpos ciegos, en un intercambio frenético de masturbaciones y penetraciones, resultan particularmente inmunes a las campañas del pollito que dice “sin condón ni pío”. El que entra al juego sabe a qué se expone, pero entra, y muchos entran: cualquier cosa puede suceder allí; poco parece que en esa decisión juegue el mensaje del pollito pues no hay siquiera asomos de afloramiento de temor de infección en la conciencia que está sumergida en la magia de lo que los caleños llaman “arrechera” y Wilhem Reich denominaría imperio irresistible de los “orgones”. Sobra decir que en el orden del análisis verticales de tablas los individuos que digan en una encuesta que son usuarios de los cuartos oscuros generarán altos ORs en las tablas del epidemiólogo; pero la lógica que hace de esos cuartos verdaderos bastiones inexpugnables a los ataques de los pollitos pertenece a otro orden de las cosas.

### En busca de nuevos modelos analíticos para la prevención

He hablado arriba de *ejemplos sistematizados*, y más arriba —al comienzo— de “*comunidades de vida*” como contrapuestos a la singularidades individuales que entrevistan los CAPs y sirven de base para los trabajos epidemiológicos. Ahora en mi segundo punto trataré de mostrar que en las ciencias sociales de hoy, sobre todo en las que leen *también* a Conan Doyle, a Borges y a otros hombres de ficción, comienzan a aparecer intentos de propuestas que dan esperanza a quienes se ven desconcertados por la enorme variedad de las singularidades, piensan que cada caso es cada caso, o que no hay nada que hacer con las tablas cruzadas aparte de hacerles resúmenes heroicos.

Un eminente sociólogo que acaba de morir, Niklas Luhmann, llama la atención sobre una falacia que es generalizada en las ciencias sociales y del comportamiento y ha adquirido fuerza bajo las exageraciones del individualismo metodológico: se toma al sistema individuo como principio suficiente de la causalidad de las acciones humanas cuando esa

---

“Erotismo y racionalidad en la ciudad de Cali : Informe del Proyecto Razón y Sexualidad, Fase 1”. Cali, Universidad del Valle, Cidse: Documentos de Trabajo No. 32, 1996.

<sup>75</sup> E. Sevilla y A. Salazar, “Racionalización social y democratización de las relaciones íntimas : el caso de los lugares gay de la ciudad de Cali”. En E. Sevilla, Ed., “Erotismo y racionalidad en la ciudad de Cali : Informe del Proyecto Razón y Sexualidad, Fase 1”. Cali, Universidad del Valle, Cidse: Documentos de Trabajo No. 32, 1996.

causalidad hay que atribuirla, en rigor, a la situación en que él se halla inmerso<sup>76</sup>. Elemento importante, de pronto muy importante, de esa causalidad de acción social es la voluntad decisoria del individuo pero nunca esa voluntad opera en el vacío. La teoría sociológica contemporánea ha logrado precisar el concepto de *situación*, que concreta un campo de acción para un sujeto o conjunto de sujetos, por la tematización de rasgos selectos de uno de los mundos disponibles (digamos de uno de los 3 mundos de Popper), el cual se vuelve relevante *hic et nunc*, dejando como trasfondo incuestionado el horizonte del mundo de la vida. No es el momento de adentrarnos en la ontología de los mundos (volvamos a decir, mundo uno, dos y tres de Popper) disponibles para el sujeto pensante, hablante y actuante<sup>77</sup>. Basta, para el propósito de este seminario precisar que una situación es, en términos analíticos, un campo de fuerzas que tiene su propia lógica, ambivalente como todas las que rigen toda forma de vida —biológica, psíquica o social—y en el cual los individuos humanos toman o aceptan que otros tomen por ellos las decisiones que rigen el curso de los acontecimientos.

Entonces es posible, y del todo conveniente para nuestro propósito, pensar que la causalidad cuyo curso pretende torcer la intervención de prevención, es una causalidad de situaciones —no de individuos y obedece a una lógica que se llama, a partir de Popper<sup>78</sup>, *lógica situacional*. Ha habido, desde la propuesta de Popper en 1969 bastantes avances que han enriquecido el concepto : por ahora basta que recordemos que se trata de explicaciones o descripciones de la acción humana atendiendo al proceso que se da por la interacción entre las condiciones de vida y las intenciones que las inspiran<sup>79</sup>. El handicap de los CAPs es que trabajan con datos procedentes de individuos, datos —además—que son leídos en vertical, no en horizontal, en la matriz de datos los cuales prescinden de la información procedente de *la situación*.

Puesto el anterior argumento en términos referidos a nuestros “factores de riesgo” tenemos que hasta ahora ha sido de curso común tomar atributos de los individuos muestreados, organizarlos atributos en variables, combinar éstas y producir proporciones y razones de proporciones que generan los índices de riesgo. Los individuos que acusan los rasgos que generaron esos índices, por ejemplo quienes son multipareja, no se protegen en la relación sexual, y optan por la penetración anal, se consideran “grupos de riesgo”, que es el término vulgarizado. En rigor esos “grupos” son construcciones artificiales, conjuntos humanos que sólo existen en la mente del analista y persisten en la memoria ram y disco duro de un computador. No hay soplo de vida que una a esos individuos, pues para que ella se dé se necesita *situarla*. Esta situación, para propósitos de análisis de decisiones, puede desglosarse para quien mira a distancia, en múltiples requerimientos de decisión que llegan en cascada, compiten por la intención de los sujetos y desencadenan procesos colaterales, no intencionados que tienen

---

<sup>76</sup> N. Luhmann, “Sistemas Sociales: Lineamientos para una teoría general”. México: Universidad Iberoamericana, 1998, p.164.

<sup>77</sup> K. Popper, “The open society and its enemies”, London: Routledge.

<sup>78</sup> J. Habermas, “Teoría de la acción comunicativa.” Madrid : Taurus Ediciones, 1987. Vol. II: 170-180. - K. Popper y J. Eccles, “The self and its brain: an argument for interactionism.” New York: Springer Verlag, 1977.

<sup>79</sup> S. Giner, “Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional” En M. Cruz, Coordinador, “Acción Humana”, Barcelona: Editorial Ariel, 1997.



ocasionalmente efectos inesperados, impensados, destructores a veces de tejidos biológicos, psíquicos o sociales, como es el caso de una infección por VIH.

La distinción, a veces olvidada en sociología, entre *categorías sociales* y *grupos sociales* es aquí directamente pertinente: los primeros son conjuntos artificiales de individuos que comparten determinados rasgos seleccionados por el investigador como relevantes para su propósito analítico (ejemplo, las niñas de 15 años y cuyas madres son jefes de hogar); las *categorías sociales* dan origen a la estrategia de muestreo llamada estratificada. Los segundos son conglomerados espontáneos de seres humanos que, por azares de la vida, comparten determinados rasgos y un mínimo de relaciones sociales establecidas, independientemente del pensamiento de un investigador, el cual puede descubrir estas relaciones, a posteriori como “el algo más” que arriba mencionamos al hablar de las comunidades de vida; en teoría del muestreo los *grupos sociales* dan origen a la estrategia de “*clusters*” o conglomerados; ejemplo : las niñas de un barrio marginal en donde todos se conocen y tratan.

Saquemos conclusiones aplicadas a los factores de riesgo y a los grupos de idem para el VIH: una combinación compleja de variables como las que tuve oportunidad de mostrar en las gráficas apuntan, en rigor sociológico, a *categorías de riesgo*, no a *grupos de riesgo*. La estrategia de encuesta CAP, centrada en el individuo y en un conjunto de rasgos selectos, pertinentes para el campo temático seleccionado por el investigador, le impide por su misma naturaleza avanzar hasta la lógica viva, ambivalente, que rige las relaciones de “grupo social”, de “grupo de riesgo” en el estricto sentido del sociólogo, porque le falta el “algo más” de la comunidad de vida. Creo que ahora estamos en capacidad de comprender a cabalidad qué sucedió con casos como el de los gays de San Francisco, y por qué, distinguimos, por un lado los “factores de riesgo” previamente identificados por los epidemiólogos en individuos que podían ser o no ser gays de San Francisco ; y luego, por qué hablamos de la *comunidad de vida* en que ellos, o sus mentores, asumieron la tarea de cuidarse, beneficiándose enormemente de los conocimientos impartidos por los epidemiólogos. Este segundo orden de conocimiento escapa a quien se mantiene fijo a las estrategias de encuesta, por lo menos en la forma como usualmente se practican. De allí, el muro de la intransitividad de los CAPs hasta la práctica de la prevención.

### **El estudio de las lógicas situacionales por caminos heterodoxos**

Voy a concluir mi presentación haciendo unos apuntes de propuestas metodológicas, con miras al futuro. Podría parecer fuera de tono citar en una ponencia de taller tan serio como éste, un cuento breve del venezolano Salvador Garmendia, o parte de un ensayo del inagotable Borges. Pero lo voy a hacer de propósito para mostrar que este tipo de pensadores ofrece, por caminos insospechados, salidas a las encrucijadas en que nos debatimos quienes estamos interesados en categorías sociales (de riesgo, digamos) y *también* deseamos *hacer el tránsito hacia los grupos de vida*. Este tipo de autores de ficción tienen en común el haber hablado, o escrito, de la realidad sin la cuadrícula del razonamiento técnico científico y por ello la resbalosa realidad cotidiana se les ha escapado menos. Más aún, parece —si nos atenemos al dictamen de otra gran autora, Virginia Woolf— que hay ciertas cosas importantes de la vida que sólo se pueden decir en el lenguaje de ficción.

El siguiente es el breve cuento “*Función Nocturna*” de Salvador Garmendia<sup>80</sup>.

Cada noche, cuando apenas han dado las nueve, los esposos regresan a casa después de haber completado un pequeño paseo por el barrio. Ahora les vemos cruzar la verja de una de esas esquinas modestas, que envejecieron sin haberse quitado el lazo y la falda almidonada que usaron en su fiesta de quince años.

Ella queda un poco rezagada del marido, disimulada a medias por la oscuridad del jardincito; mientras el caballero da un paso decidido hacia el pórtico y se lleva una mano al bolsillo.

Un instante después, el húmedo chasquido del pestillo suena detrás de ellos.

En los minutos siguientes, el silencio que comúnmente se pasea por la casa, se ve interrumpido por rumor de pisadas y conversaciones en voz baja, a medida que los esposos van de un lado para otro cumpliendo algunas tareas domésticas.

Ella se inclina por sobre el cubo de la basura para que asegurarse que la tapa ha quedado bien calzada. Él pasa por detrás de ella cuando se dirige a hacer un última visita del día al cuarto de baño, y sin pensárselo detiene sus pasos, se inclina, la abraza por el tornó, y como si ya se sintiera atraído por un liviano espíritu nocturno, deja que sus dedos opriman con delicadeza dos nidos espaciosos que cuelgan de su rama, moldeables todavía aunque ya nada trina en su interior.

El cabello abundante se desliza a un lado bañando una parte del hombro carnoso, y él se recuesta un poco más en su espalda y siente el paso de una risita aguda que corre formando burbujas.

Apenas entran en la alcoba, una transformación va teniendo lugar en las facciones del marido; quien en la vida real se desempeña como cajero de una agencia bancaria, razón por la cual su fisonomía padece de los estragos originados comúnmente por la taquilla: una mirada fría y distante, unos rasgos lavados con señales vidriosas en los lagrimales; una piel que ha venido chupando, año tras año, a través de las yemas de los dedos, cierta saña del prójimo vertida en el papel moneda; y esas señales despiertan ahora avivadas por un brillo histriónico que se comunica a cada movimiento suyo, añadiéndoles velocidad y chispa, como si en el interior de ese cuerpo una corriente de sangre vigorosa se abriera camino.

Ella aparta de él la mirada ocultando una cara bañada por las lágrimas; pero ya el marido aguarda a los pies de la cama en mangas de camisa. Sus rasgos ya no resplandecen como lo hacían hace unos momentos; tampoco muestran despotismo o crueldad. Por el contrario, la disposición del semblante reposa al parecer en un asiento de conciencia en paz.

La mujer sin hacerse esperar se pone de rodillas en la alfombra. Ella misma aparta a un lado el bloque de cabellos valiéndose de un ademán del brazo casi ritual y cadencioso. Dobla con lentitud el espinazo, apoya la frente en el borde metálico de la cama y deja el cuello al descubierto.

El marido levanta el hacha en las dos manos.

La cabeza rueda sobre la colcha, por milésima vez en millares de noches semejantes, envuelta en sus propios cabellos.

Si aplicamos la teoría simple de los factores y categorías de riesgo para el VIH, que se basa en los rasgos del individuo, tendríamos que una esposa tradicional que sea fiel a su marido está bastante protegida. Pero pasemos de la fijación tradicional en los rasgos individuales a la caracterización *de una situación relacional*, como son todas las que forman la vida de los seres humanos. La decapitación simbólica de la esposa fiel en este cuento puede adquirir un nuevo sentido –y por tanto una nueva dimensión para quien mide riesgos-- si a su triste condición de esclavitud sexual se agregara el hecho de que

---

<sup>80</sup> S. Garmendia, “Sobre la tierra calcinada y otros cuentos”, Bogotá: Editorial Norma, 1991.

ese cajero bancario, como puede suceder, fuera un aventurero sexual que aumenta notablemente el riesgo de infección de su casta esposa. Además, suponemos que ella es casta; pero bien puede suceder que las lágrimas previas a la decapitación sean no de amargura por la esclavitud sino de despecho por un oculto amante. Todas las posibilidades están abiertas a la interpretación de esta bella ficción de Garmendia, pero una *situación paradigmática* queda allí plasmada, como punto de partida.

Borges, en un pedagógico ensayo sobre Nathaniel Hawthorne<sup>81</sup> —el afamado autor de la Letra Escarlata—nos abre una puerta de salida a la encrucijada en que nos ponen las singularidades que serían inmanejables científicamente si se dejan en su variación idiosincrática. Por caminos de la teoría literaria llegamos con él al tema, ya trajinado por los historiadores, del ascenso desde la singularidad idiosincrática —digamos desde la situación en una biografía irrepetible—hasta las especificidades de cursos de acción humana que condensan *patrones sistemáticos de rasgos de conducta*. Dice Borges, en medio de una discusión sobre si Hawthorne era un buen autor de novelas (*romances* los llamaba el autor cuáquero) o un buen cuentista, como lo es Garmendia, como fue el mismo Borges, autor inalcanzable de la joya que es Emma Zunz:

Se advierte que el estímulo de Hawthorne eran, en general, situaciones. Situaciones, no caracteres. Hawthorne primero imaginaba, acaso voluntariamente, una situación y buscaba, después, caracteres que la encarnaran. No soy un novelista, pero sospecho que ningún novelista ha procedido así: “Creo que Schomberg es real”, escribió Joseph Conrad de uno de los personajes más memorables de su novela Victory, y eso podría honestamente afirmar cualquier novelista de cualquier personaje. Las aventuras del Quijote no están muy bien ideadas, los lentos y antitéticos diálogos —razonamientos, creo que los llama el autor—pecan de inverosímiles, pero no cabe duda de que Cervantes conocía bien a Don Quijote y podría creer en él. Nuestra creencia en la creencia del novelista salva las negligencias y fallas. Qué importan hechos increíbles o torpes si nos consta que el autor los ha ideado, no para sorprender nuestra buena fe, sino para definir a sus personajes. Qué importan los pueriles escándalos y los confusos crímenes de la supuesta Corte de Dinamarca si creemos en el príncipe Hamlet. Hawthorne, en cambio, primero concebía una situación, o una serie de situaciones, y después elaboraba la gente que su plan requería. Ese método puede producir, o permitir, admirables cuentos, porque en ellos, en razón de su brevedad, la trama es más visible que los actores, pero no admirables novelas, donde la forma general (si la hay) sólo es visible al fin y donde un solo personaje mal inventado puede contaminar de irrealdad a quienes lo acompañan.

Volviendo al cuento de Garmendia podemos decir ahora que es un buen cuento porque la trama, oculta tras bellas metáforas, es fuerte y aporta las líneas esenciales de una *situación paradigmática* a la cual se le pueden cambiar los personajes y detalles pero mantiene una lógica implacable. Captar esa lógica implacable que el autor literario inventa con su imaginación poderosa es el propósito del investigador empírico de ciencia social. Lo hará, con *imaginación sociológica*, combinando la paciente indagación *horizontal* de casos sobre casos y la luz arrojada por los *análisis verticales* de la estadística de factores de riesgo. Con este doble apoyo se asciende desde el plano enormemente rico en variedad de los caracteres y singularidades (*tokens* los denomina Umberto Eco, siguiendo a Peirce), hasta las *especificidades o patrones situacionales de conducta* (*tipos*, dicen Eco-Peirce), que son la marca distintiva que Borges atribuye a los cuentos de Hawthorne,

---

<sup>81</sup> J. L. Borges, “Nathaniel Hawthorne”, En J. L. Borges “Nueva antología personal”, Barcelona: Editorial Bruguera, 1983.

porque –concluye el maestro argentino, la Letra Escarlata es en términos rigurosos “una serie de situaciones, urdidas con destreza profesional para conmover al lector”.

Para concluir, se me ocurre que en la búsqueda de esa lógica para situaciones paradigmáticas que faciliten la convergencia de factores de riesgo, podemos hallar el secreto pasaje que hasta ahora no ha sido descubierto por los que se quedan dando vueltas en las tablas resultado de las encuestas CAP. En la literatura epidemiológica se ha hablado ya de algo parecido, pero a mi juicio no se ha sistematizado adecuadamente. Por una parte se habla de *redes de intercambio* (en este caso de flúidos infectados) ; habría que avanzar y hablar de porciones *calientes* de esas redes, que potencian la transmisión por sus lógicas internas. Por otra parte, ya es patrimonio de la epidemiología el término de *core groups*, nombre que sería apropiado para los legítimos “grupos sociales de riesgo”. Habría que desarrollar metodologías especializadas en resaltar las líneas maestras de las lógicas internas que rigen esas comunidades y las rutas de intercambio que propician no sólo las altas frecuencias de transmisión de la infección sino las posibilidades de contrarrestarlas. Desde luego, esas metodologías escapan al alcance de los estudios CAP que fueron diseñados para otros fines, y allí en ese ámbito primero de detección de rasgos de individuos interesantes, pueden cumplir bien su función; pero no más. Desafortunadamente algunos siguen pensando que son suficientes para sustentar modelos de prevención. A esta ceguera sistemática se debe atribuir, según creo, la poca credibilidad que tienen las propuestas de prevención dentro de los planes de acción mundial frente al VIH, y lo que es más grave, la condena a la intransitividad hasta la práctica que las lastimosamente las aquejan.